

IL·LUSTRACIÓ RADICAL I CONTRAIL- LUSTRACIÓ EN HAMANN I HERDER: LA POLÈMICA SOBRE L'ORIGEN DEL LLENGUATGE

TESI DOCTORAL

AUTOR: GUILLEM LLOP I FORCADA

DIRECTOR: PROF. DR. FAUSTINO ONCINA COVES



UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

FACULTAT DE FILOSOFIA I CC EE

DEPARTAMENT DE FILOSOFIA

PROGRAMA: RAÓ, LLENGUATGE I HISTÒRIA (627 165F)

VALÈNCIA, 2015

A Joana i Marcel

«si els hòmens han hagut de menester la paraula
per a aprendre a pensar, han tingut molta més necessitat
encara de saber pensar per a trobar l'art de la paraula»
(Rousseau, 1983: 104).

«Encara hi resta, doncs, una qüestió fonamental:
com fou possible la facultat de pensar?»
(*MPV*, N III, 1951: 286; *MPRP*, 1999: 40).

ÍNDEX

AGRAÏMENTS

ABREVIATURES

INTRODUCCIÓ

1.- Presentació de la temàtica principal i posicionament.....	5
2.- Objectius i presentació de la temàtica complementària.....	8
2.1.- Objectius i temàtica en Hamann.....	8
2.2.- Objectius i temàtica en Herder.....	11

METODOLOGIA

1.- Tradicions filosòfiques en la interpretació.....	15
2.- Principals obres consultades.....	18
3.- Reptes i dificultats.....	19
4.- Organització de l'obra i aspectes formals.....	20

PART I: HAMANN

1.- CONTEXT FILOSÒFIC

1.1.- Una herència poc coneguda.....	25
1.2.- La influència de Hume.....	31
1.3.- Influències de Berkeley i Spinoza.....	40

2.- APROXIMACIÓ AL PARADIGMA

2.1.- La necessitat d'un nou paradigma.....	45
2.2.- Relacionisme i unió de contraris.....	52
2.3.- La dialèctica <i>jo i tu</i> : subjectivitat vacil·lant i discreta.....	59
2.4.- La càbala i la lletra h.....	66
2.5.- Traducció de llenguatges.....	72
2.6.- La completud del ser.....	77

3.- FILOSOFIA DEL LLenguATGE

3.1.- L'origen del llenguatge.....	81
3.1.1.- Les hipòtesis del segle XVIII.....	81
3.1.2.- La crítica a Herder.....	85
3.1.3.- L'arrecerament de files de Hamann.....	95
3.2.- Consciència i Logos.....	104
3.2.1.- La dialèctica de la consciència genèrica.....	104
3.2.2.- La noció de divinitat.....	114
3.3.- Metaesquematisme.....	119
3.3.1.- La metaesquematzació lingüística.....	119
3.3.2.- La metaesquematzació hermenèutica.....	124
3.4.- Vivència.....	126
3.4.1.- La desimpressionabilitat de la vivència.....	126
3.4.2.- La revaloració de les passions.....	129
3.5.- Moneda, paraula i valor.....	133

4.- FILOSOFIA MORAL

4.1.- Llibertat.....	137
4.1.1.- Una llibertat orientada per la dialèctica.....	137
4.1.2.- Contra la teoria del dret de Mendelssohn.....	143
4.2.- Consciència moral i intenció.....	148
4.3.- Perfectibilitat i quiliasme.....	153
4.4.- Teodicea, el problema del mal.....	154

5.- AXIOLOGIA I ESTÈTICA HERMENÈUTICA

5.1.- El criteri.....	159
5.1.1.- El naixement del criteri.....	159
5.1.2.- Les tres parcel·les criterials.....	162
5.1.3.- La influència de l'amor en el criteri.....	164
5.2.- Voluntat i creació.....	167
5.3.- L'estil fosc.....	172

6.- HERMENÈUTICA TEOLÒGICA

6.1.- L'hermenèutica de la Revelació.....	177
6.1.1.- La tipologia figurativa.....	181
6.1.2.- La valoració de l'escriptura.....	187
6.1.3.- La passió crística de l'exegeta.....	189
6.2.- Història i natura.....	192
6.3.- El no ideal d'Humanitat	194
6.4.- Temporalitat.....	200

7.- EPISTEMOLOGIA

7.1.- Raó crítica.....	205
7.2.- Raó i llenguatge instrumentals.....	210
7.2.1.- Les conseqüències del llenguatge instrumental.....	210
7.2.2.- La desventura de la raó moderna.....	213
7.3.- Fe i confiança.....	215
7.3.1.- Fe vital i evidència humana.....	215
7.3.2.- Fe religiosa.....	220
7.3.3.- Miracles.....	224

8.- METAESQUEMATISMES BÍBLICS

8.1.- Jesucrist.....	227
8.2.- Humiliació i sacrifici.....	231
8.3.- Pacte i promesa.....	239
8.4.- Pecat i temor.....	243
8.4.1.- El lament del pecat.....	243
8.4.2.- El fenomen de la vergonya.....	245
8.4.3.- El temor a la serp.....	248

PART II: HERDER

1.- L'EMPREMTA DE HAMANN EN HERDER

2.- CRÍTICA A LA IL·LUSTRACIÓ

2.1.- La raó escindida és també instrumental.....	259
2.1.1.- Contra el quiliisme.....	260
2.1.2.- La valoració de l'avanç de la tècnica.....	262
2.2.- Etnocentrisme i incommensurabilitat.....	264
3.- FILOSOFIA MORAL	
3.1.- La virtut de l'ideal d'Humanitat.....	271
3.1.1.- La visió del cristianisme.....	271
3.1.2.- Un jusnaturalisme matisat.....	275
4.- FILOSOFIA POLÍTICA	
4.1.- La visió negativa de l'Estat.....	277
4.1.1.- Societat natural i Estat artificial.....	277
4.1.1.1.- La bondat natural del poble.....	277
4.1.1.2.- Família, amstat i lideratge natural.....	278
4.1.2.- Violència i Estat.....	281
4.1.2.1.- Contra el «just» dret de conquesta.....	281
4.1.2.2.- Revolució i responsabilitat en l'opressió.....	283
5.- FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA	
5.1.- El camí de l'ideal d'Humanitat.....	287
5.1.1.- Progrés i singularitat cultural.....	287
5.1.2.- Llibertat, Providència i felicitat.....	292
5.1.2.1.- Plenitud del ser actual.....	294
5.1.2.2.- Teodicea.....	296
6.- EPISTEMOLOGIA, HERMENÈUTICA I ESTÈTICA	
6.1.- El monisme antropològic.....	301
6.2.- L'hermenèutica del <i>Verstehen</i> i l' <i>Einfühlung</i>	304
6.3.- Constructivisme i perspectivisme.....	310
6.4.- La raó metacrítica.....	316
6.4.1.- La crítica a la raó crítica.....	316
6.4.2.- El mètode genealògic.....	324
6.5.- Estètica.....	329
7.- FILOSOFIA DEL LLENGUATGE	
7.1.- El gir lingüístic.....	335
7.2.- L'origen del llenguatge.....	341
7.2.1.- Llenguatge i sensibilitat.....	341
7.2.1.1.- Ni naturalisme ni convencionalisme.....	341
7.2.1.2.- La dependència sensible.....	344
7.2.2.- La consciència és lingüística.....	346
7.2.3.- La indeterminació que cal determinar.....	350
7.2.4.- Llenguatge i comunitat.....	357
7.2.4.1.- La cultura com a constituent del jo.....	357
7.2.4.2.- La secessió identitària.....	360
8.- NACIONALISME CULTURAL	
8.1.- El refús de l'Estat.....	365
8.2.- Les nocions de cultura i <i>Volksgeist</i>	367
8.3.- La base filosòfica.....	370

8.4.- El clima.....	371
8.5.- La involuntarietat nacional de l'individu.....	373

CONCLUSIÓ

1.- Il·lustració radical o contrail·lustració?.....	377
2.- Semblances i diferències entre Hamann i Herder.....	379
3.- Contra la teoria del germen.....	383

BIBLIOGRAFIA

AGRAÏMENTS

Aquesta tesi va dedicada a Joana, la meua dona. Vaja per endavant, doncs, que sense ella no hauria estat possible. No hi ha línies escrites que puguen posar-se al nivell de tot el recolzament que m'ha demostrat durant tant de temps. També va per a Marcel, el nostre fill, per la dedicació que li he furtat i que espere que no em tinga en compte quan es faça gran. No em puc oblidar, tampoc, dels meus pares i de la meua germana que, juntament amb l'estima, m'han donat la possibilitat de viure del que més m'agrada, la filosofia; ni dels meus amics; els de tota la vida, que sempre m'han transmès un recolzament a prova de tot el temps que no hem pogut passar junts; els nous, que no m'han demanat carnets per a obrir-me el seu món; i els que ja m'han perdut de vista però van estar, en el seu moment, al meu costat. Vull recordar, també, ací, tot el suport de la família de Joana, dels seus pares, les seues germanes i el meu cunyat. Igualment, no vull deixar sense esmentar la meua família de Borriana, ni els meus companys del Departament de Filosofia i la resta de professors de l'Institut Ribalta.

Però, especialment, des d'aquestes planes vull agrair la inestimable ajuda del Prof. Dr. Faustino Oncina, que des del primer moment, en proposar-li el tema d'investigació, va mostrar una disposició absoluta a orientar-me en el camí. La confiança rebuda ha estat indispensable per a l'acompliment d'aquest projecte. Les orientacions en les qüestions formals i de contingut, fonamentals. Vaja, doncs, aparellada a la meua gratitud, l'admiració per la diligència mostrada i per l'amàs de coneixements filosòfics amb què ha sabut acompanyar-me de forma irremplaçable.

ABREVIATURES

Originals de Hamann:

- [AENU] *Aesthetica in nuce*, 1762 [N II]
- [BIBE] *Biblische Betrachtungen*, 1758† [N I]
- [BUNA] *Betrachtungen über Newtons Abhandlung von den Weissagungen*, 1758 [N I]
- [CHEI] *Chimärische Einfälle*, 1762 [N II]
- [EUV] *Entkleidung und Verklärung*, 1786† [N III]
- [GOSC] *Golgotha und Scheblimini*, 1784 [N III]
- [GUML] *Gedanken über meinen Lebenslauf*, 1758 [N II]
- [HIBR] *Hierophantische Briefe*, 1775 [N III]
- [KHB] *Kleeblatt Hellenistischer Briefe*, 1762 [N II]
- [LUK] *Leser und Kunstrichter*, 1763 [N II]
- [MAGM] *Die Magie aus Morgenlande*, 1762 [N II]
- [MPV] *Metakritik über den Purismus der Vernunft*, 1784† [N III]
- [NABH] *Neue Apologie des Buchstaben h*, 1773 [N III]
- [NABI] *Neue Apologie des Buchstaben h von ihm selbst*, 1773 [N III]
- [NEDEL] *Zwei Scherflein zur neusten Deutschen Literatur*, 1780 [N III]
- [PEZ] *Philologische Einfälle und Zweifel*, 1772† [N III]
- [RRLW] *Des Ritters von Rosenkreuz letzte Willensmeinung*, 1772 [N III]
- [SFB] *Schürze von Feigenblättern*, 1779 [N III]
- [SGEA] *Selbstgespräch eines Autors*, 1773 [N III]
- [SODE] *Sokratische Denkwürdigkeiten*, 1759 [N II]
- [SUDE] *Versuch einer Sibylle über die Ehe*, 1775 [N III]
- [UDS] «Über den Styl», 1776 [N IV]
- [USJ] «Über das Spinozabüchlein Jacobis», 1787-1788 [N IV]
- [VEAF] *Versuch über eine akademische Frage*, 1962
- [VEAN] *Vermischte Anmerkungen*, 1762 [N II]
- [ZEVN] *Zweifel und Einfälle über eine vermischte Nachricht*, 1776 [N III]
- [ZWOR] *Zwo Recensionen*, 1772 [N III]

Traduccions de Hamann:

- [ESNU] *Aesthetica in Nuce* (trad. de Vicente Jarque i Catalina Terrasa)

- [MPRP] *La Metacrítica sobre el purismo de la razón pura* (trad. d'Agapito Maestre i José Romagosa)

Originals de Herder:

- [AEPG] *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 1774 [A IV]
- [AURS] *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1772 [A I]
- [BBH] *Briefe zur Beförderung der Humanität*, 1793-1797 [A VII]
- [BBHS] *Briefe zur Beförderung der Humanität*, 1793-1797 (S XVIII)
- [BSTH] *Briefe, das Studium der Theologie betreffend*, 1780-1781 [A IX.I]
- [DAK] *Von Deutscher Art und Kunst*, 1773 [A II]
- [FNDL] *Über die neuere Deutsche Literatur*, 1767-68 [A I]
- [IDPG] *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784-1791 [A VI]
- [MKRV] *Metakritik zur Kritik der Reinen Vernunft*, 1799 [A VIII]
- [STEP] *Studien und Entwürfe zur Plastik*, 1769 (S VIII)
- [UTAS] *Über Thomas Abbts Schriften: der Torso von einem Denkmal an seinem Grabe errichtet*, 1768 [A II]

Traduccions de Herder:

- [CSO] *Extracto de un intercambio de cartas sobre Ossian y las canciones de los pueblos antiguos* (trad. de Pedro Ribas) [Capítol de *Von Deutscher Art und Kunst*]
- [EORL] *Ensayo sobre el origen del lenguaje* (trad. de Pedro Ribas)
- [EUF] *Encara una Filosofia de la Història* (trad. de Joan Leita)
- [HUM₁] *La idea de humanidad* (trad. de Catalina Schirber) [fragment de *Briefe zur Beförderung der Humanität*]
- [HUM₂] *La idea de humanidad* (trad. d'Agapito Maestre i José Romagosa) [fragment de *Briefe zur Beförderung der Humanität*]
- [IDFH] *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (trad. de José Rovira Armengol)
- [MCRP] *Una Metacrítica de la «Crítica de la razón pura»* (trad. de Pedro Ribas) [fragment]
- [OTFI] *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad* (trad. de Pedro Ribas)

INTRODUCCIÓ

1.- PRESENTACIÓ DE LA TEMÀTICA PRINCIPAL I POSICIONAMENT

Són Johann Georg Hamann (1730-1788) i Johann Gottfried Herder (1744-1803) dos filòsofs pertanyents al moviment de la Il·lustració o posen, més bé, les bases per al desenvolupament de la contrail·lustració? La línia clàssica de la tradició interpretativa s'ha decidit per la darrera opció. El motiu ha estat el posicionament dels autors en favor de la revaloració d'aquella part de la realitat humana que no es deixa mesurar, sistematitzar ni traduir a conceptualització lògica, i que pren el fenomen de la religió com a representatiu. Tanmateix, les darreres dècades la majoria dels investigadors està replantejant el criteri; es decanta, més bé, per emmarcar-los en una versió radical de la Il·lustració, que assumeix completament el compromís de conduir la raó crítica fins a les darreres conseqüències, açò és, fins al punt d'admetre el caire bàsic de la creença en tota concepció de la realitat.

Ens posicionem en la línia de les investigacions de les darreres dècades que tendeixen majoritàriament a considerar Hamann i Herder com a il·lustrats radicals més que no pas com a contrail·lustrats. Tanmateix, no entenem la Il·lustració radical en el sentit que hi donen Jonathan I. Israel (2001, 2006) i Martin Mulsow (2014) com el moviment d'intel·lectuals materialistes i ateus que es distancien del reformisme de la Il·lustració moderada, sinó, més bé, en la línia que proposa Oswald Bayer (1988), com el pensament d'aquells autors que intenten radicalitzar els pressupòsits de la Il·lustració fins al punt de prendre consciència de la mitologia que aquests amaguen.

Hamann és un autor que no ha disposat d'una gran atenció entre els investigadors de Filosofia, malgrat el fet d'haver influït decisivament en pensadors de gran renom com ara Herder, Jacobi, Goethe, Hegel, Heidegger i Gadamer, entre d'altres. Un dels motius d'aquesta absència és l'estil enigmàtic que Hamann practica, amb un amàs de referències cultes de ben distinta procedència, i amb una manca de sistematicitat voluntària que hi dificulten l'accés. Els que se'n consideraven deixebles directes, Herder i Jacobi, van seguir línies interpretatives de què el mateix Hamann, en ocasions, es va desmarcar. Herder va proposar, per exemple, una teoria sobre l'origen del llenguatge que va desagradar el Mag del Nord, perquè, entre altres coses, dotava l'ésser humà d'una autonomia creativa que el separava radicalment de la dependència respecte de la divinitat.

Al segle XVIII s'endega una forta disputa entorn de l'origen del llenguatge. El marc de referència és el cercle viciós que Rousseau va denunciar en *l'Assaig sobre l'origen i fonaments de la desigualtat entre els hòmens*. El ginebrí explica que si per a l'aparició d'un llengua complexa és necessari l'ús d'una raó ben abstracta i desenvolupada, aquesta no és possible sense el recolzament d'una llengua complexa. Les postures davant aquesta paradoxa es divideixen entre els que defensen la construcció autònoma per part de l'ésser humà del signe lingüístic arbitrari a partir de l'oblit de la funció dels senyals, amb el desplegament d'una estructura cada vegada més complexa; i els que defensen que el llenguatge ha estat el producte d'una donació divina. Si bé Herder es posiciona en una postura intermèdia en el que representa una preconfiguració del disseny intel·ligent aplicada a la implosió de la lingüísticitat, Hamann, en canvi, veu en açò un pas més de la Il·lustració en l'intent de proclamar la raó com el Déu de la modernitat.

Val a dir que malgrat els avanços de les ciències del Segle de les Llums ençà i, en especial, de la lingüística, el tema de l'origen del llenguatge es resisteix al tractament científic. Si bé hi ha paleontòlegs que proposen un protollenguatge amb una capacitat de maniobra molt reduïda en els primers homínids, des de la lingüística se sol datar la confecció de la primera llengua complexa entorn de fa uns 70.000 a 50.000 anys. En l'actualitat té sentit, així, tant la postura evolucionista que permet d'imaginar en un període de temps immens l'aglutinació progressiva d'elements complementaris que anassen dotant la comunicació d'una estructura embrollada, com la versió implosiva en què, a partir de l'acció de certs detonants, sobre la base d'una simplicitat lingüística de mínims, hom hi pogués desplegar, alhora, en poc de temps, un entramat d'interpretació de la realitat en la forma d'una primera llengua completa i un nivell d'abstracció simbòlica prou alt per a impulsar les primeres creacions artístiques.

Fins i tot, podem imaginar una postura eclèctica que accepte que en una basta extensió temporal va haver-hi una acumulació lenta de connexions neuronals que van posar la base biològica per al desplegament sobtat de l'habilitat lingüística complexa. Fins aleshores, el llenguatge s'hauria mantingut en una situació de mínims, però la gran concentració hauria desembocat en un moment d'ebullició que, en l'expansió, fos capaç de desplegar-se fins a la confecció, en un període de temps reduït, d'una llengua gramaticalment complexa.

Tanmateix, atenent el fet que els infants que no gaudeixen d'un transmissor previ d'un llenguatge avançat resten amb la disposició lingüística sense despertar, hom troba, tant en la postura evolucionista com en l'eclèctica, uns problemes ben difícils de resoldre. Si fos el cas que el llenguatge avançat, entès com el perfeccionament de la llengua gramatical, es pogués

reduir a la configuració genètica per acumulació de modificacions heretades al llarg d'un temps immens, que podria haver estat seguit d'un període de concentració i ebullició, primer, hauria d'haver estat una modificació col·lectiva, que es produís, si més no, en dues persones que convisquessin; i, d'altra banda, encara restaria per justificar l'element supraindividual que hauria servit de detonant per al disparament de la dita disposició natural en els primers individus dotats de llengua gramatical.

En aquestes condicions, hom entén que, al Segle de les Llums, Hamann defense amb tota l'ànima la postura creacionista, en el marc d'un moviment il·lustrat que, a través de la religió natural, està configurant una imatge pràcticament autònoma de l'ésser humà, amb una raó capaç d'adoptar el paper de jutge inqüestionable de la veritat i amb un Déu que cada vegada apareix més prescindible. Hamann preveu la ruptura d'una civilització que ha basat les premisses paradigmàtiques en la fe en la Creació d'un ésser humà que heretava de Déu la moral. Contra l'adveniment del nihilisme moral que s'aproxima, Hamann decideix escometre la darrera batalla de la modernitat en el terreny de l'origen del llenguatge.

És així que proposa de llaurar un conreu a meitat camí entre un ésser humà que manté escrit en la seua natura el destí del perfeccionament de la Humanitat al llarg de la Història i un ésser humà absolutament alliberat axiològicament i, per això mateix, desconnectat de la seua humanitat. Hamann substituirà, en aquest context, l'essència humana natural en què es basaven les teories del jusnaturalisme des dels estoics, passant per Grotius i Locke, entre d'altres, per l'essència humana lingüística. La diferència és fonamental per a mantenir la dignitat de l'ésser humà davant la resta de la Creació. Intueix que la modernitat acabarà deslligant el jusnaturalisme respecte de la divinitat, de mode que es reduirà a un mer evolucionisme biològic que no impedirà, en cap cas, l'adjudicació als animals de la mateixa disposició natural a la llibertat i a la dignitat, si hom considera possibles els condicionants que ho permeten.

Com a contrapartida, Hamann incideix en la necessitat de l'element supraindividual, de què parlàvem adés, per a dotar la creatura de dignitat, i s'aventura en una forma de pensar basada en l'herència a mode d'impressió dels ideals de l'humanisme cristià en la mateixa adopció de la comunicació. Aquesta impressió ocorre en la confluència entre, d'una banda, la disposició de l'ésser humà a la mimesi lingüística –l'obertura interior a l'adreçament de la primera tradició– i, d'altra banda, la potència influent d'una instància exterior, des de la qual es produeix aquest mateix adreçament exogen. L'adreçament esdevé una condescendència, un anivellament des d'una instància que, en la mesura que institueix el llenguatge avançat, no sols és més complexa que l'ésser humà, sinó que, a més, és coetània a la creació del món amb

què l'ésser humà comprèn la realitat. En la impressió d'aquest adreçament, la instància trasllada en la forma de ser del llenguatge, la forma de ser amb què l'ésser humà podrà entendre's a si mateix. Per tant, l'ésser humà haurà de desplegar l'essència de la lingüísticitat per a poder fer-se càrrec del món. En aquesta essència, insistim, viatgen els valors de l'humanisme cristià.

Herder, en canvi, pensa en una predisposició autònoma que no necessita de cap intervenció exterior transmissora d'una primera tradició a imitar. Manté la hipòtesi de la forja del llenguatge a partir de l'eureka d'un individu capaç d'entaular un diàleg amb si mateix, en funció d'una força natural que l'empenta a omplir de contingut el buit instintiu en què Déu ha deixat l'home en la Creació. L'home acaba concretant aquesta força orgànica en forma de signe lingüístic arbitrari amb què conservar en la memòria el més significatiu de l'experiència.

2.- OBJECTIUS I PRESENTACIÓ DE LA TEMÀTICA COMPLEMENTÀRIA

2.1.- OBJECTIUS I TEMÀTICA EN HAMANN

Quant als objectius principals del present estudi, en el cas de Hamann ens havíem decidit a omplir un buit d'investigació en l'àmbit de les llengües hispàniques, d'una banda, i revisar, alhora, les noves aportacions que, sobretot en llengua anglesa i alemanya, havien aparegut en les darreres dècades i que havien anat conformant una lectura de l'autor prou diferent de la que s'havia mantingut en bona part del segle XX des de l'àmbit de la teologia.

Hamann reivindica una raó crítica autèntica que assumisca la conseqüència del descobriment de la suplantació de la realitat efectuada pels conceptes metafísics formats per abstracció, açò és, la involució del nivell epistemològic assolit per la causalitat al nivell en què cal incloure, també, la màgia. Amb l'assumpció, en canvi, que la dita raó crítica escomet de la fe –com a evidència sentida, sense justificació racional, per la mateixa necessitat de la vida– aquella arriba a impulsar-se a si mateixa amb l'esperança d'advenir en el futur raó metacrítica, capaç d'abraçar, per mitjà d'una mirada polièdrica, l'holisme de la realitat, a

força de consciència dels errors del llenguatge conceptual, d'una banda, i a força d'encert exegetíc en la transfiguració dels indicis de la Revelació, d'una altra.

Hamann, malgrat la influència de Hume, no posa les mires en la fe com a producte de la inducció en funció del costum, sinó en una fe molt més bàsica i espontània, necessària per a dotar de significat la vivència: «La imaginació, per més que fos un cavall del Sol i tingués ales de l'albada, no podria, tanmateix, ser la creadora de la fe» (*SODE*, N II, 1950: 74). No es tracta, doncs, d'una fe derivada sinó d'una fe vital. En tot cas, la impossibilitat de defugir l'àmbit de la fe en la cerca de coneixement no impedeix de mantenir una jerarquia entre els diversos procediments que hom utilitza amb aquest fi. Així, el rebuig de l'evidència cartesiana després del des-cobrimet de la manca de justificació dels seus axiomes, com el de la suposició de la subjectivitat discreta, dóna pas a l'evidència humiana, com a resultat de l'aplicació de la crítica radical en l'assumpció de la impossibilitat de defugir la fe en el mateix procediment de la cerca de coneixement. En funció de l'evidència humiana hom desvela també que el cientisme és un tipus de religió que confia en postulats no sols teòrics –com la possibilitat de la *lingua universalis*–, sinó també pràctics –com la neutralitat moral de la instrumentalització– que la raó científica protegeix al marge de qualsevol crítica.

El conjunt de l'obra de Hamann no deixa de ser una «prosa cabalística» sobre el ser. Contínuament toca l'assumpte de la identificació de la realitat i el llenguatge i, per tant, de l'ontologia i l'epistemologia. Igualment, s'aproxima a la fusió de tota distinció de què és capaç el pensament, amb la noció de Déu per mitjà del fenomen de la presa de consciència. En aquest fenomen rau, de fet, la clau de la dita identificació de llenguatge i realitat. Tota consciència pròpiament dita, que gaudezca de reflexió autèntica, és a dir, que siga capaç d'entaular un diàleg amb si mateixa, no deixa de ser la consecució d'un llenguatge humà, que s'ha d'emmarcar en els límits d'un ser imperfecte, en la mesura que resta obert a la suplementarietat de si mateix. Gràcies a aquesta suplementarietat hom pot implementar un diàleg, que no és altra cosa que la comunicació amb allò altre de si mateix que hom desconeix actualment i de què espera la complementarietat de si. En aquest sentit, Déu, si ha de ser quelcom distint de l'absolutitat d'allò absolut, que es basta tan completament a si mateix que ni tan sols pot entrar en diàleg amb si i prendre-hi consciència, ha de tenir un llenguatge tan imperfecte, en les qüestions bàsiques, com l'humà. I, tanmateix, el llenguatge diví difereix de l'humà en el fet que la seua imperfecció no depèn de la imitació de cap element aliè; no és ni un llenguatge purament privat ni un llenguatge exogen. Déu és Déu, no perquè siga excessivament distint de l'ésser humà, sinó perquè, a diferència d'aquest, no hi ha res a partir

del qual ha desenvolupat el llenguatge que l'ésser humà utilitza. En unes altres paraules, Déu és el llenguatge.

El ser es mostra com a text en la natura, la societat i la Història per mitjà d'un seguit d'indicis amb la finalitat de saber-se a si mateix. Els indicis per a la revelació de la realitat no se ceneixen, doncs, a l'àmbit de la religió, perquè la revelació va més enllà de la Revelació –de l'Escriptura–. Tanmateix, les possibilitats de desvelar el ser sense l'orientació de l'Escriptura són inexistents. És necessària la religió revelada per a l'adveniment a la consciència del sentit que té la revelació natural, social o històrica. Amb la textualitat del ser, d'altra banda, la realitat subratlla l'obertura del ball a tres bandes de la interpretació, per mitjà d'un flirteig entre la petició de comprensió de l'autor a l'infini de la tradició i la proposta d'exegesi sempre incompleta del lector que mai no bandeja, però, l'esperança –que és també un tipus de fe– en la completud del desvetllament total de la creació, és a dir, del ser mateix.

Amb aquesta preconfiguració del cercle hermenèutic Hamann proposa una temporalitat cíclica que presenta la capacitat de la fusió dels tres moments de la temporalitat per mitjà d'una interpretació que obre el camí a la contemplació historicista del ser per si mateix a través de la consciència de la Humanitat. Aquest historicisme, en què el passat, el present i el futur no conformen compartiments estancs, sinó que s'influeixen mútuament, esdevé tant pel que fa a la comprensió de la realitat com un diàleg del ser històric amb si mateix, com a la de les vivències en l'esfera individual. A partir d'aquesta proposta hom arriba a prendre consciència que no hi ha una escissió radical entre natura i Història, perquè tota comprensió de la natura és una comprensió històrica de la mateixa.

Perquè ens fem una idea de la forma en què el ser es dona a veure en l'Escriptura, amb la fi de saber-se a si mateix, podem parlar de la figura de Crist. Una de les seues funcions és recordar el paper que adopta l'amor en la dialèctica de la lingüística per mitjà de la condescendència i translació de la dignitat a l'altre. Amb el gest de transmetre el llenguatge hom hi transmet també la dignitat humana. Aquesta condescendència no deixa de ser un rebaixament, una cura d'humilitat. L'adopció de la humilitat hauria de ser un dels existenciaris de la lingüística, és a dir, una de les formes de ser que el ser té pel simple fet de viure a través del llenguatge, sobretot tenint en compte la forma en què el ser harmonitza amb la transcendència en distints fenòmens de consciència, com ara en l'oració, en la flexió de la dialèctica i en la nuesa de la subjectivitat. Quant a l'oració, en la petició del creient hom troba un enaltiment de la pròpia posició, malgrat les aparences d'indefensió, des del moment que el peticionari influeix, parcialment, en la independència de l'autoritat divina. Pel que fa a la flexió de la dialèctica, la sublimitat de la reflexió es produeix sota l'empara de la tendència

del propi ser a inclinar-se cap a l'altre del diàleg per a poder escoltar-lo. I, per fi, la nuesa de la subjectivitat, amb la sensació de publicitat dels racons més vergonyants de la consciència, és el preu que cal pagar en el pensament reflexiu.

Igual d'il·lustratiu és el passatge del pecat original en el Gènesi pel que fa a la forma en què es presenta el transsumpte de la promesa. La promesa frega els existenciaris de la lingüísticitat, que també anomenem condicionants de la dialèctica, en el sentit que el fenomen de la paraula donada representa el pacte que hom fa amb l'altra part del conveni i, també, amb l'altre de si mateix, com a garant, per mitjà de la consciència moral, de l'acompliment de la promesa. En el punt d'inflexió que representa el pecat original la consciència trenca el primer conveni, el de l'acceptació –que no assumpció– del criteri i s'endinsa, així, en el camí de les possibilitats imaginatives, en aprofundir per la via de la cara oculta de la norma, de la desconfiança de la falsedat i del mal: s'allunya de la lingüísticitat, de la comunicació, però desplega la intel·ligència. El pecat original representa el fet de traure la mirada cap al criteri, açò és, de mirar d'assumir la justificació de la bondat i de la maldat, més enllà de la simple identificació automàtica del bé i del mal. La visió obtinguda ha provocat el vertigen de l'abisme provinent de la dicotomia d'haver de triar entre la sacralització d'un criteri necessàriament heterònom o l'assumpció del nihilisme axiològic. En qualsevol cas, el vertigen produeix una sensació de perill existencial que condueix la intel·ligència a multiplicar el potencial de previsió del futur i d'assumpció del passat. En aquest sentit, la ciència es configura des de la pèrdua de la innocència i de l'harmonia existencials.

2.2.- OBJECTIUS I TEMÀTICA EN HERDER

En el cas de Herder ens vam proposar de conèixer amb profunditat el paper de la connexió entre les seues idees i el Romanticisme, així com delimitar amb una major claredat fins a quin punt assumeix Herder els ideals de la Il·lustració, és a dir, si accepta a grans trets bona part dels postulats bàsics o si se'n desmarca radicalment. Igualment, calia esbrinar la intensitat de la dependència o innovació de les seues idees respecte de les de Hamann.

El pensament de Herder acaba confeccionant tot un sistema filosòfic que es caracteritza per l'intent d'harmonitzar assumptes d'antuvi contradictoris: a) la raó instrumental i la dialògica, b) el determinisme i la llibertat, c) l'empirisme i la teologia racional, d) la raó crítica i la metacrítica, e) el progrés històric i la singularitat cultural, f) la raó i la sensibilitat,

g) l'egoisme i l'altruisme, h) la veritat relativa i la universal, i) l'individu i la societat, j) la realitat i el llenguatge.

Hem intentat resoldre aquestes oposicions conceptuals, bàsicament, des de dues categories existencials, el nacionalisme cultural i la moral universal del cristianisme, que, al seu torn, calia harmonitzar. La situació que patia una Alemanya políticament dividida com a satèl·lit cultural de França i la professió que Herder exercia de pastor protestant estaven rere l'intent de repensar la realitat humana sota un nou prisma que pretengués l'aventura de concebre la col·lectivitat al marge de l'administració estatal. El fil ens ha dut a contemplar els orígens del nacionalisme lingüístic, les conseqüències epistemològiques d'un llenguatge tan amalgamat amb la raó que no ha pogut ser vist mai més com a simple mitjà i, fins i tot, un ideal d'Humanitat radicalment il·lustrat que arrela amb més força que mai en la concepció del tu dels primers temps del cristianisme. Dins dels objectius també ens vam proposar, doncs, el fet d'intentar resoldre l'aparent contradicció entre els dos paràmetres que s'erigien com a columnes vertebradores del seu paradigma, el nacionalisme cultural i l'ecumenisme cristià. Per dir-ho amb major detall, havíem d'aproximar-nos a la coherència entre la capacitat creadora de l'ésser humà, per mitjà de la qual concreta la llibertat en forma d'una cultura peculiar i, en el fons, intransferible, d'una banda, i la determinació que les forces orgàniques exerceixen en aquell a l'hora de construir el món com a producte d'una interpretació de la realitat que el mena vers l'humanisme.

Herder pensa que la raó il·lustrada ha falsejat les emocions altruistes autèntiques amb l'objectiu d'assentar la creença en la llibertat de la voluntat individual. Així, per exemple, ha promogut l'amor a la idea d'Humanitat al mateix temps que acostumava els hòmens a girar l'esquena al veí. D'altra banda, la raó il·lustrada s'erigeix sobre la instrumentalització del ciutadà als interessos estatals, per un costat, i de totes les èpoques històriques i cultures a la idea de progrés, per l'altre. Contra aquesta autoproclamació de la cultura occidental com a representant de la Humanitat i com a fi teleològic de la Història, Herder aposta per la completud eudemònica de les cultures, especialment pel que fa al reeiximent en la profunditat del sentit de l'existència. Fins i tot en l'àmbit en què la raó il·lustrada se sent més còmoda, l'avanç de la tècnica, Herder denuncia la ignorància que bona part de la població manté quant a les causes del funcionament de la majoria d'estrís que utilitza diàriament.

Herder confia en la funció conciliadora del cristianisme com a element epistemològic capaç de conduir l'universalisme d'una forma molt més respectuosa que no pas la Il·lustració. En la mesura que l'ecumenisme cristià recolza en la divinització de la particularitat, Herder explora la noció d'un ideal d'Humanitat carregat d'humanisme cristià però alhora compatible

amb la singularitat de cada tradició històrica i de cada cosmovisió lingüística. En aquest context, intenta fer compatibles dos aspectes en l'estudi de la Història que no tenen un acoblament senzill, el progrés històric i la singularitat cultural. El primer aspecte forma part d'un dels pilars irrenunciabls de la Il·lustració, que la Història progressi perquè tinga sentit l'existència humana. L'altre aspecte incideix en la protecció del nacionalisme cultural, que entén cada llengua com una perspectiva irrenunciable i cada cultura com un àmbit autònom de completud eudemònica.

Herder proposa una antropologia que contempla l'estructura de l'individu de forma holista; es fa càrrec, així, de les vessants sensible i racional de l'ésser humà, com si fossen dues cares de la mateixa moneda, que no poden escindir-se. La raó seria una forma evolucionada de la sensibilitat que ni deu ni pot independitzar-se d'aquesta, si no vol perdre la capacitat hermenèutica de què disposa. D'aquí que proposi una mena de raó emotiva capaç de realitzar una exegesi tan profunda que no perdi el fil de la vivència significativa. La raó emotiva du a la pràctica el mètode hermenèutic per mitjà del *Verstehen* i l'*Einfühlung*, la comprensió i l'empatia hermenèutiques, respectivament. Cada element refereix una tècnica més propera a la raó –en el primer cas– o a l'emoció –en el segon–, però que no deixa de costar l'altra part en l'aproximació a la realitat. Ambdós elements esdevenen també sengles impulsos comunicatius que aprofiten la intersubjectivitat de la vivència per a connectar els éssers humans entre si; i, fins i tot, connecten les èpoques històriques, malgrat la impossibilitat de reeixir completament en el fenomen de la comunicació, en l'arribada a l'altre.

Cal destacar també que amb Herder comença a assentar-se la revaloració de la noció de prejudici. Hi subratlla la vessant positiva que rau en el fet que la perspectiva cultural descansa en un seguit de prejudicis, que hom no pot justificar des d'una racionalitat objectiva ni per confirmar-los ni per rebutjar-los. Així mateix, els prejudicis possibiliten la felicitat dels individus, en la mesura que aquesta depèn del fet que els hòmens aconseguen harmonitzar la vida amb els prejudicis que els hi donen sentit. D'igual forma, sols des dels prejudicis hom pot encetar la decisió, perquè, en darrera instància, tota acció pràctica en depèn; en el cas que, en el fons, hom no accepti açò, hi restaria eternament en el dubte.

Igualment important és el fet que Herder confirma el gir lingüístic que estava en gestació en Hamann, quan posa les bases per al desenvolupament d'un mètode genealògic encarregat d'esbrinar l'evolució del significat dels mots, amb el fi d'aproximar l'enteniment, el màxim possible, al moment de l'encunyació i prendre consciència, així, dels afegitons innecessaris –producte dels excessos de la raó– o necessaris –producte de la necessitat vital acomplerta per

mitjà de la fe—. En aquest marc, Herder exposa que la forma del llenguatge determina el pensament, i no a l'inrevés. La noció d'una llengua artificial neutra producte de la depuració de les connotacions que donen peu a confusions en el llenguatge natural, és un impossible i, com deia Hamann, és un dels mites de la Il·lustració. Però és més, per a Herder el mateix llenguatge és una al·legoria, perquè és el resultat d'intentar traduir compartiments que conformen camps semàntics o significatius propis, que es relacionen entre si només lleugerament. Així, allò visual, sonor, tàctil, etc., ha de transformar-se en una imatge mental que després cal articular perquè esdevinga un símbol compartit. Amb aquest ziga-zaga, amb aquest anar i venir d'un tipus de vivència a una altra, el representant simbòlic ha d'anar deixant pel camí part de la primera experiència.

Per acabar, Herder manté una concepció monogenista del llenguatge en coherència amb el paradigma creacionista, en què totes les llengües provindrien d'una primera, confeccionada no de colp, sinó de forma progressiva. A través del mite de la Torre de Babel, proposa una explicació sobre la diversificació de les llengües que es produiria de forma immediatament posterior a la presa de consciència de la llengua completa, en funció de la interacció amb el clima, l'absència de contacte entre famílies i l'odi tribal. Pel fet, però, que la llengua conserva les perspectives nascudes de les experiències col·lectives, els nouvinguts adopten un punt de vista nacional. I és que el nacionalisme cultural de Herder defensa que la nacionalitat de l'individu és determinant i involuntària. En la mesura que, d'una banda, aquesta nacionalitat depèn del *Volksgeist* concebut com a perspectiva que proporciona el paradigma amb què hom interpreta el món, i que, d'altra banda, el *Volksgeist* és el producte de la primera enculturació, hom no pot triar el marc que constitueix l'horitzó de la tradició de què depèn la forma de pensar pròpia, els eixos axiològics de fons inserits en la llengua materna.

METODOLOGIA

1.- TRADICIONS FILOSÒFIQUES EN LA INTERPRETACIÓ

Ens hem aproximat a l'obra de Hamann des de diverses tradicions filosòfiques. Hem adoptat, de forma matisada, la tradició hegeliana, pel que fa a la concepció de la realitat com la presa de consciència que el ser desenvolupa a través de la Història de la Humanitat, en el que representaria una reassumpció que el ser fa de si amb posterioritat a l'alienació de si. Igualment, tenen un paper important en la lectura adoptada, tant la influència de Spinoza com la de Leibniz en diverses concepcions compartides per Hamann i Herder, com ara la divinització de la creatura o la completud de la particularitat. Hem aprofundit, especialment, en la influència que ambdós autors reben de Berkeley i Hume, perquè calia subratllar el fet que malgrat pertànyer a propostes ben distants, el nominalisme i la radicalitat de l'experiència són dos elements amb què hom pot aprofundir en l'assentament de la metacrítica. També hem aprofitat la interpretació que Feuerbach va realitzar del cristianisme, així com l'aprofundiment de la filosofia cabalística de Martin Buber, Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner i Gershom Scholem, juntament amb les intuïcions de Walter Benjamin entorn de la comunitarietat de la subjectivitat i la importància de la raó dialògica, de mode que complementen la perspectiva weberiana i frankfurtiana sobre el tema.

Ens hem decantat, a més, per utilitzar un vocabulari filosòfic propi de la tradició heideggeriana, quan intenta forçar el llenguatge per intentar bandejar les implicacions ontològiques de la filosofia tradicional en l'aproximació al ser. Així, per exemple, parlem d'*existenciaris de la lingüísticitat* per referir l'empremta quasi indeterminable que resta en el mateix procediment de la dialèctica inherent a l'adopció del llenguatge. En l'adreçament des de la possessió del llenguatge al ser a enculturar, hom hi trasllada unes maneres de fer que influeixen en la forma de ser del qui adquireix la capacitat lingüística. Igualment, en la comunicació interpersonal apareixen uns condicionants que cal respectar perquè siga possible la comunicació i que, d'alguna forma, determinen la idiosincràsia de les parts del diàleg. Així mateix, en la possibilitat en si de la reflexió, s'esdevé un joc de reflexos que s'estén per tot el fenomen del desdoblament del subjecte que entaula el diàleg amb si mateix, i que també condicionen la manera d'entendre la realitat de l'ésser humà, a partir, però, de la influència de la tradició. És per això que també referim aquesta petjada que orientarà l'existència de l'ésser humà, com a *condicionants de la dialèctica*. En la mateixa línia, distingim *òntic* d'*ontològic*

per donar un abast més ample al darrer terme, fins al punt d'intentar abraçar un àmbit descriptiu capaç de fusionar-se amb la realitat, de mode que hom diluís filosòficament la distinció entre realitat i pensament. Fins i tot, hem adoptat el terme *historicista* no només en el sentit de la revaloració dels estudis històrics o en l'accepció d'una visió progressista o teleològica de la Història, sinó, sobretot, en la versió que considera la forma d'entendre la realitat humana, tant en el pla de la vida de l'individu com en el del transcurs de les societats, com una influència mútua dels tres temps de la temporalitat que impedeix d'acotar l'actualitat com un moment ben definit i independent.

Igualment hem hagut de confeccionar neologismes i nous conceptes filosòfics, especialment en el cas de Hamann, que enriqueixen els matisos de la lectura interpretativa. Així, per exemple, usem l'adjectiu *lapsari* per referir el moment del pecat original que reflecteix el punt d'inflexió en què la consciència s'encamina a l'etapa en què assumeix el criteri –que abans es limitava a distingir– i desplega en totes direccions el sentit de la temporalitat. Justament aquest moment serveix per a parlar de dos modes de consciència, la consciència paraverbal, prèvia al moment del lapsus referit, i el de la consciència reflexiva plena, posterior al mateix. Del primer terme hem adoptat *paraverbal* de la lingüística tot i que ens hem distanciat del significat habitual per donar-ne un altre que apuntàs a la resistència a la inefabilitat de la vivència que caracteritzaria aquest tipus de consciència. El segon terme, consciència reflexiva plena, l'hem considerat com un mode que, al seu torn, inclou dos tipus, la consciència genèrica i la consciència discreta. Hem manllevat *consciència genèrica* de Feuerbach, per reforçar el caire comunitari en la conformació de la perspectiva pròpia, on la subjectivitat es presenta, més bé, de forma vacil·lant. Amb l'adjectiu del segon tipus, *discreta*, inspirat nominalment en la biologia, hem volgut subratllar el contrari, la conformació d'una perspectiva absolutament subjectivada, que serveix d'àtom per a la creença en la voluntat lliure de l'individu.

A cada mode de consciència li correspondria un tipus de llenguatge i de raó, si hi escau parlar-ne. Així, la consciència paraverbal és l'encarregada de traduir el llenguatge estètic a vivencial. El llenguatge estètic estaria compost per la forma virginal que són capaços d'adquirir els símbols en la impressió primigènia en la consciència. El llenguatge vivencial seria el resultat de la primera estabilització, sempre inestable i extremament emocional, d'aquells símbols virginals. La consciència reflexiva plena hauria de traduir el llenguatge vivencial a conceptual. La consciència genèrica tindria una major capacitat de reeiximent en aquesta traducció que la consciència discreta. Aquesta darrera disposaria d'un tipus de raó que, en la mesura que tendeix a concebre's de forma separada a la sensibilitat, al llenguatge i

a la tradició, hem preferit d'anomenar-la, habitualment, *raó escindida*. De fet, un dels pilars de la raó escindida és també la creença en una *subjectivitat discreta* absolutament separada de la influència de la tradició en la perspectiva pròpia. Tanmateix, hem compaginat el nom habitual amb el de *raó mecànica o instrumental*, tot aprofitant la línia de pensament que va a parar a l'Escola de Frankfurt a partir de Max Weber, quan ha calgut remarcar els problemes que l'aplicació de la perspectiva de la raó escindida provoca en la comunicació.

De la tradició dels cabalistes de la primera meitat del segle XX hem adaptat conceptes, com ara *tuïtat*, *tuència* o *entuïció*, que fan referència a l'estreta relació entre el tu i el jo en el tipus de subjectivitat vacil·lant, contrària a la subjectivitat discreta —que es caracteritzaria, més bé, per l'*egoïtat*—. En funció de les reflexions d'aquesta tradició de pensament, i amb la finalitat d'aproximar-nos a un àmbit de realitat que es resisteix a la descripció, hem confeccionat, els neologismes *heteropostulació* i *metaonticitat*. Amb l'heteropostulació referim, d'una banda, el pressupòsit que el llenguatge humà depèn d'un origen exterior atesa la dependència a la imitació que experimenten els éssers humans a l'hora de desenvolupar la capacitat lingüística; i, d'altra banda, la impossibilitat de determinar, precisament, l'origen d'un llenguatge que s'identifica amb la realitat i que, per això mateix, esdevé quelcom sense més realitat que la del supòsit. Així mateix, hem preferit *metaonticitat* a metafísica o metarealitat, per evocar el mode impensable del ser previ a l'inici d'aquesta realitat que s'identifica amb el llenguatge.

Entre la nomenclatura destaca també el concepte de *metaesquema* que el mateix Hamann utilitza inspirant-se de manera doble: nominalment, en la frase de Pau de Tars: «He metaesquematzat [traslladat com a exemples], però, aquestes coses sobre mi i Apol·ló davant de vosaltres, germans» (1Co 4,6); i, conceptualment, en l'esquema particular que representa el seu gènere, d'acord amb el nominalisme empirista de Berkeley i Hume. Hamann proposa ara el metaesquema, com a eix d'una teoria fenomenològica centrada en esbrinar exemples prototípics de la Història o de l'Escriptura que siguin capaços d'aglutinar una lliçó reveladora, tant pel que fa al des-cobriment de les característiques del ser, com pel que fa a l'aplicació de la saviesa, que aquest des-cobriment comporta, en la vida pròpia.

2.- PRINCIPALS OBRES CONSULTADES

En l'estudi de Hamann hem consultat l'edició crítica de Josef Nadler (1949-1956) dividida en sis volums, que hem referit amb la lletra *N* seguida del nombre del volum corresponent. Igualment hem tingut a l'abast l'intercanvi epistolar editat per Ziesemer i Henkel (1955-1979) en set volums. Malgrat que la col·laboració dels dos editors es limita als tres primers volums i a partir del quart és únicament Henkel l'editor, hem preferit, per facilitar-ne la identificació, mantenir l'abreviatura *ZH* en la referència bibliogràfica de tots els fragments. Totes dues edicions mantenen l'ortografia en *Frakturschrift* de la primera edició crítica, de Friedrich Roth (1821-1825) en set volums, que hem consultat quan s'esqueia. En l'estudi de Herder hem consultat l'edició crítica de Gunter Arnold [et al.] (1985-2000) en onze volums. Malgrat que cada volum ha estat a càrrec d'un editor distint, hem referit tots els fragments extrets amb la lletra *A* –inicial de l'editor del primer volum– seguida del nombre del volum corresponent al fragment. Així mateix, hem visitat la primera edició crítica, de Bernhard Suphan (1877-1913) en trenta-tres volums, quan ha estat necessari. De fet, hem trobat un escrit ben interessant, que Suphan inclou en les *Briefe zur Beförderung der Humanität* i que, en canvi, el volum VII de l'edició d'Arnold [et al.] no recull. Es tracta de les «Briefe (Discurse) zu der Abhandlung über Publikum und Vaterland».

En la part de Hamann hem comptat, també, amb l'ajuda de les traduccions a l'anglès que Haynes i Griffith-Dickson van realitzar de certes obres destacades, i amb les poques traduccions al castellà que hi ha actualment, la *Metacrítica sobre el purisme de la raó* d'Agapito Maestre i José Romagosa i l'*Aesthetica in nuce* de Vicente Jarque i Catalina Terrasa. Malgrat els escassos estudis en llengües hispàniques, en què sobreix el de Julio Seoane, hem pogut aprofitar la forta tradició investigadora en llengua alemanya, amb Oswald Bayer al cap, i el gran interès que en les darreres dècades ha suscitat Hamann en l'àmbit de llengua anglesa, en què sobreix la mateixa Griffith-Dickson. A més de l'aproximació d'aquesta autora, entre tota la bibliografia referida han estat especialment importants els estudis monogràfics de Betz, de Sparling i de Goesser, així com el conjunt de col·laboracions recopilades en l'edició d'Anderson. Per a la contextualització de la disputa del Set-cents entorn de l'origen del llenguatge ha estat ben profitosa la consulta d'Avi Lifschitz.

En la part de Herder hem comptat amb l'ajuda de les distintes traduccions, entre les quals destaquen *Encara una Filosofia de la Història*, de Joan Leita i Pedro Ribas, al català i al castellà, respectivament; i les traduccions castellanques de l'*Assaig sobre l'origen del*

llenguatge, del fragment d'*Una metacrítica a la Crítica de la raó pura*, també de Pedro Ribas, d'*Idees per a una Filosofia de la Història*, de Rovira Armengol i d'*Escultura*, de Vicente Jarque. Tant en el cas de Herder com en el de Hamann, hem preferit, en els fragments seleccionats, d'acompanyar la referència de l'edició crítica amb la de les traduccions disponibles en llengües oficials. També hem comptat amb els fragments de *Cartes per a la promoció de la Humanitat*, que han estat traduïts en diverses recopilacions i estudis. Igualment, han estat de gran ajuda per a la comprensió d'aquestes obres els extensos i profunds estudis referits en l'apartat de la bibliografia final, especialment els dels professors Contreras Peláez, Gonçal Mayos i Isaiah Berlin, malgrat que no estem d'acord amb el darrer en el fet d'inserir l'autor en una línia de pensament irracionalista que acabarà tenint conseqüències polítiques greus.

3.- REPTES I DIFICULTATS

Hem trobat força dificultats en l'aproximació a Hamann, no tant per la minsa bibliografia secundària en llengües hispàniques, que també, sinó, sobretot, per l'enigmàtica que acompanya constantment els seus escrits. En aquest context, hem intentat mantenir un equilibri entre la síntesi i sistematització de l'obra i la hipòtesi d'una nova lectura interpretativa, gens fàcil d'assolir, en la mesura que hem hagut de reconstruir tota una estructura de pensament amb petites troballes entre el mar abundós de referències ocultes, disperses i, fins i tot, privades.

La present investigació és també com un mosaic que hem arranjat per assolir la imatge de conjunt adient. Fóra presumptuós plantejar que bona part de les peces del mosaic no les hem trobat en la bibliografia secundària. En aquest aspecte, l'originalitat raïa a superar la perspectiva de totes i cadascuna d'aquelles monografies i proposar-ne una visió encara més àmplia i amb una cohesió renovada. Nogensmenys, n'hem aportat un bon grapat d'intuïcions tant a partir de l'aprofundiment en idees que en la dita bibliografia no restaven més que insinuades superficialment com, sobretot, a partir de la inspiració en la lectura directa dels originals. En aquest marc, cal situar la necessitat que hem experimentat d'aprofitar el prisma deixat per l'encunyació de mots que provenen de diverses tradicions filosòfiques referides més amunt.

Un altre repte afegit en el cas de Hamann era intentar mantenir sempre la interpretació en els límits de la filosofia estricta, sense haver de situar-nos en un punt extern a la mateixa, ple d'inefabilitat, més propi del misticisme que de l'hermenèutica occidental. L'ús de la cabalística jueva del segle XX ens podia haver atret en excés cap a aquest terreny. Ens hem aproximat a aquesta línia de pensament per intentar desentranyar la lletra petita de Hamann en relació amb les idees més reticents a la racionalització, però lligant sempre el discurs als marges de l'academicisme. En aquest sentit, tant en Hamann com en Herder, una de les dificultats majors era interpretar els nuclis de la seua obra amb l'ajuda d'idees de filòsofs posteriors, sense deixar que la influència n'aportàs tant de si que el resultat hi restàs fora de lloc.

4. ORGANITZACIÓ DE L'OBRA I ASPECTES FORMALS

Hem preferit de començar l'estudi de Hamann amb un apartat que serveix d'aproximació a la teoria genèrica de l'autor, atenent, primer, les influències rebudes i exercides en la Història del pensament i, després, els eixos principals de la perspectiva filosòfica. Tot seguit hem optat per presentar dues de les preocupacions teòriques més importants de l'autor, l'origen del llenguatge, amb la dinàmica entorn de la consciència que l'acompanya, i el paper de la llibertat, de la voluntat humana en relació amb la divinitat. La resta d'apartats tracten de la interpretació de l'acció de l'home a través de la Història, l'orientació hermenèutica de les Sagrades Escriptures i l'estudi d'altres elements que caracteritzen la seua visió antropològica. Ni en el cas de Hamann ni en el de Herder hem cregut convenient de dedicar-ne un apartat exclusiu a la proposta antropològica respectiva, atesa la riquesa de matisos amb què ambdós autors la concreten. Més bé cal interpretar que la visió antropològica de cada autor s'estén en totes i cadascuna de les esferes en què hem parcel·lat l'estudi respectiu.

Després de traçar diverses nocions que des de Hamann van a parar a Herder, hem organitzat la diversa temàtica de l'obra d'aquest darrer en dos apartats fonamentals: el de la filosofia pràctica, primer, que tindrà en compte les concepcions morals, polítiques i historicistes al voltant de la realització de la llibertat; i el de la filosofia teòrica, que escomet les qüestions d'epistemologia i filosofia del llenguatge que alberguen l'assentament de la gestació del gir lingüístic [*sprachliche Wende*]. Aquesta seqüència respon al fet de plantejar

per separat els dos àmbits de reflexió que aporten el ciment amb què Herder edifica el nacionalisme exclusivament cultural i bàsicament lingüístic. Per això finalitzarem la incursió amb la visita de la proposta nacionalista, que servirà, alhora, de punt neuràlgic en què confluirà la temàtica disseminada en els apartats anteriors.

Hem optat pel mètode de citació bibliogràfica aconsellat per l'Institut d'Estudis Catalans, tant per a la bibliografia del final com per a les notes a peu de pàgina. Hem utilitzat el sistema Harvard d'autor-data per facilitar-ne la lectura, amb el benentès que en lloc de deixar un lloc preferent per a les citacions de tres o més renglons, l'hem deixat per a les de més de quatre. Així mateix, el lector disposa a l'inici d'una taula de sigles, ordenades alfabèticament, amb les abreviatures que hem utilitzat per a referir els originals cada vegada que hem tret a col·lació un fragment. D'igual forma, les abreviatures dels originals vénen referides en la bibliografia del final.

PART I: HAMANN

«Certament és trist no saber el que hom és, i quasi ridícul
ser precisament el contrari del que hom vol i pretén ser»
(*GOSC*, N III, 1951: 315).

«Millor que no pintes bigots en la meua vida
llevat que encara puga riure amb tu, perquè el
món no es veja forçat a engalanar i transfigurar
un pecador podrit amb el nimbus d'un "sant"»
(*EUV*, N III, 1951: 404).

1.- CONTEXT FILOSÒFIC

1.1.- UNA HERÈNCIA POC CONEGUDA

Johann Georg Hamann (Königsberg, 1730 – Münster, 1788) entra en diàleg constant amb els il·lustrats del seu temps a través de les obres filosòfiques i de forma epistolar. L'autoritat acadèmica de Hamann, malgrat el distanciament d'aquest respecte de les institucions acadèmiques, era ben reconeguda en l'època, també pel mateix Kant, tal com ho explica Herder en una carta a Hamann: «Kant sembla completament allunyat [*retiré*] de mi! Però de tu parla amb consideració» (ZH II, 1956: 265 –núm. 271–, Carta de Herder d'agost de 1764). Per a Goethe va ser «la ment més brillant del seu moment».¹ Per a Hegel, Hamann va excel·lir en la tasca de criticar la Il·lustració. Per a Kierkegaard va ser una de «les ments més brillants de tots els temps»² junt amb Sòcrates. Nogensmenys, els mateixos intel·lectuals de l'època, tot i el respecte a les aportacions de Hamann, en lamentaven la profunda foscor dels escrits, fins al punt de considerar-lo una mena d'Heràclit alemany. Així, Lessing, en carta a Herder admetia les dificultats que tenia per a entendre el Mag del Nord i la necessitat de disposar d'un bagatge cultural immens per a poder seguir-lo.³ Mendelssohn reconeix de perdre la paciència davant la ingent referencialitat que apunta a racons culturals difícilment transitables, que Hamann practica sempre en l'estil que utilitza.⁴

Hamann va ser determinant en el despertar del somni dogmàtic de Kant gràcies a la importància que ara i adés li donava a Hume en la comunicació epistolar que tots dos prussians hi mantenien i a les traduccions que Hamann li facilità: «El filòsof àtic, Hume, necessita la fe per a menjar un ou i beure un got d'aigua» (ZH I, 1955: 379 –núm. 153–, Carta a Kant de 27.07.1759).⁵ Kant va llegir la traducció parcial que Hamann va fer del *Tractat de la natura humana* en 1771 i la traducció dels *Diàlegs sobre la religió natural* en 1780.

¹ Citat a partir de Friedrich VON MÜLLER, *Unterhaltung mit Goethe*, Weimar, H. Böhlau Nachfolger, 1982, p. 109.

² Citat a partir de Søren KIERKEGAARD, *The Concept of Anxiety: Kierkegaard's Writings*, VIII, Reidar THOMTE (ed. i trad.), Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 198.

³ A partir de Carta de Lessing a Herder, de 25.01.1780, a Gotthold Ephraim LESSING, *Werke*, J. Petersen i W. v. Olshausen (ed.), Berlín, Deutsches Verlagshaus Bong, 1926, vol. 18, p. 332.

⁴ A partir de Moses MENDELSSOHN, «Rezensionsartikel», a Eva J. ENGEL (ed.) *Briefe, die neueste Literatur betreffend (1759-1765)*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann, 1991, 5/1, p. 200-206, 561, 565.

⁵ També es pot trobar la carta en Friedrich Roth, vol. I, 1821, p. 429-445 i el fragment en p. 442.

Hamann va obtenir de l'editor, sense el coneixement de Kant, una còpia de la *KrV* abans d'eixir al públic, de mode que va ser un dels primers a llegir-la (Betz, 2012_b: 6-13).

Kant i Berens⁶ intenten implicar Hamann en projectes intel·lectuals que permetessen la recuperació de Hamann per a la causa de la Il·lustració. Kant li proposa de col·laborar en la confecció d'un llibre divulgatiu de ciències naturals per a infants. Hamann el repta a fer l'esforç ell mateix per adaptar la complexitat de la física a la mentalitat infantil, perquè també Déu havia fet el món imperfectament perquè l'entenguessen: «Un llibre de Filosofia per a xiquets deuria semblar, per cert, tan ingenu, neci i de mal gust com un llibre diví que s'escrigués per als hòmens. Vol posar-se a prova per veure si té prou cor per a ser autor d'una ciència natural ingènua, nècia i de mal gust? Tinga cor per a ser un filòsof per a xiquets. *Vale et sapere AUDE!*»⁷ (ZH I, 1955: 445-446 –núm. 168–, Carta a Kant de desembre (?) de 1759).

Johann Casper Lavater va dir que quan Goethe era encara jove li va comentar que «Hamann era l'autor de qui n'havia après més».⁸ D'altra banda, Goethe escriu en la tercera part de l'autobiografia *Dichtung und Wahrheit* de 1814: «El principi a què hom pot adscriure

⁶ Johann Cristoph Berens va ser un empresari prussià que col·laborà amb Kant en la difusió dels ideals de la Il·lustració, tot sufragant-ne diversos projectes. Així mateix, va confiar en Hamann perquè, aprofitant els seus coneixements d'anglès, representàs els interessos de l'empresa de la família Berens en una estada a Londres on hauria d'entaular diverses negociacions amb l'ambaixada russa, en un moment en què Rússia estava a punt de fer-se amb el control del comerç en el mar Bàltic. L'encàrrec de Hamann va acabar en un fracàs rotund que va anar en paral·lel amb una crisi religiosa. Tot plegat el va conduir a dues lectures de la *Bíblia* intenses i concentrades en el temps. L'assumpte va esdevenir un punt d'inflexió a partir del qual Hamann va abandonar els ideals il·lustrats i va emprendre un camí de contrail·lustració metacrítica.

Malgrat tot, la família Berens el va acollir al seu si després del viatge de tornada fins que Hamann va sol·licitar formalment a Berens de casar-se amb la seua germana, Catherine. La sol·licitud va ser rebutjada. Als pocs mesos, Hamann es va unir en concubinat amb una jove, Anna Regina Schumacher, amb qui acabaria tenint quatre fills, que, atès que la mare de Hamann havia faltat durant el dit viatge, havia entrat a viure a sa casa per encarregar-se de la feina domèstica. Després de tretze anys a comptar des de la ruptura, encara escrivia en una carta a von Moser un fragment dedicat a Catherine Berens en termes profundament nostàlgics: «La remor [*Gerücht*] de la meua joventut va des dels límits d'Europa fins a les oïdes de la meua dolenta Catin, que no deixa de ser l'Aspàsia, Maintenon i Sevigné de la meua ànima [...]. Sols ella mereix ser la mare dels meus estimats i entremaliats fills» (ZH III, 1957: 69 –núm. 398–, Carta a von Moser d'01.12.1773).

⁷ Noteu la pràctica identitat del final amb el lema que Kant acabaria triant per representar la Il·lustració en *Què és la Il·lustració?* de 1784 (Kant, 2009: 21).

⁸ Citat a partir d'Arthur Henkel «Goethe und Hamann: Ergänzende Bemerkungen zu einem denkwürdigen Geistergespräch», *Euphorion* 77 (1983), p. 453.

totes les afirmacions de Hamann és aquest: “Tot el que hom intenta dur a terme i traure endavant a través de l’acció, la paraula o de qualsevol altra forma, deu emanar de poders complets i unificats. Tot el que és simple és reprobable”. Una màxima magistral però difícil d’assumir».⁹ També és remarcable el paral·lelisme amb Hamann, quan aquest apel·la al retorn a una antiguitat distinta de la grecoromana que bega de la font de la cultura de l’Orient Mitjà per recuperar la puresa d’una tradició en íntima connexió amb la revelació de l’Escriptura, en clara referència a la cultura semítica –quan en *Aesthetica in nuce* escriu: «Per què hauríem de romandre, però, en els pous foradats dels grecs i abandonar les aigües més vives de l’antiguitat? No acabem de reconèixer clarament què és el que ens meravella dels grecs i dels romans fins a la idolatria» (*AENU*, N II, 1950: 209; *ESNU*, 1999: 291)–; així mateix, Goethe en el poema «Hegira» del *West-östlicher Divan* de 1819, apel·la també a un gir de perspectiva que deixi de costat l’artificialitat mecànica occidental i recupere la comunicació amb la divinitat de la cultura dels patriarques (Haque, 2012: 140 i ss).

Hamann hauria influït, fins i tot, en Schelling, qui accediria als seus escrits a través de l’amàs d’inèdits que conservava Jacobi. L’accés s’hauria produït entre 1807 i 1809, just en l’època prèvia a la publicació de les *Investigacions filosòfiques sobre l’essència de la llibertat humana*. Malgrat haver-li facilitat l’accés, Jacobi mantindria una dura polèmica amb l’idealista en el marc de l’acusació d’ateisme i de la interpretació autèntica de Hamann, que es va concretar, fins i tot, en les pressions de Schelling perquè Jacobi dimitís en el càrrec de president de l’*Acadèmia de les Ciències de Baviera*.

És ben coneguda l’extensa aproximació a l’obra de Hamann que Hegel va escriure en 1828 amb motiu de la publicació de la recopilació de les obres completes del Mag del Nord, elaborada per Friedrich Roth, entre 1821 i 1825; «Hegel segueix Hamann en el fet d’entendre la creació i la Història en els termes d’una *kénosis*¹⁰ divina, malgrat que les seues concepcions d’aquesta *kénosis* puguin ser ben diferents» (Betz, 2012_b: 15-22, 39).

⁹ A partir de Johann Wolfgang VON GOETHE, *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, Karl Richter (ed.), Munic, Carl Hanser, 1985, vol. XVI, p. 549.

¹⁰ Hom entén per *kénosis* la condescendència, l’adaptació de la natura d’un ésser més complex a un altre de més simple de mode que, en possibilitar una comunicació profunda, el darrer es perfecciona i enceta el camí de l’assumpció de la natura del condescendent. En la relació de Déu amb l’home, la *kénosis* del primer implica la *théosis* del segon (Betz, 2012_a: 54): «Vinga, diu Déu, baixem del cel; condescendim. Aquest és el mitjà amb què ens hem acostat al cel. La condescendència de Déu a la Terra; no amb cap torre feta amb la raó, l’agulla de la qual apunta al cel i per mitjà dels seus maons i argamassa ens pensem fer un nom i la banderola de la qual a la multitud errant deu servir de senyera» (*BIBE*, NI, 1949: 30).

Kierkegaard va assistir a les classes de Schelling a Berlín i va llegir la recensió de Hegel. El tema de la temor i tremolor de l'angoixa existencial cristiana apareix en un text que podria haver servit d'inspiració al danès: «Quan hom considera tota la força, presència d'esperit i velocitat de què no som capaços, ens inspira el temor d'un perill extraordinari: llavors hom entén com de superior és el cristià a l'home segur i natural, perquè cerca la benaurança amb constant temor i tremolor» (*Brocken*, N I, 1949: 308). Kierkegaard explica com s'assabenta del matrimoni en consciència de Hamann a través de Jørgen Jørgensen i insinua que si ho hagués sabut abans del trencament amb Regina Olsen, la relació hauria patit un gir diferent al que tingué finalment (Leach, 2012: 94).¹¹

Feuerbach tracta el cristianisme de forma ben diferent a com ho fa Hamann. Tanmateix, hom pot trobar certs paral·lelismes en el mode d'afrontar alguns assumptes cabdals dins d'aquesta temàtica, com tindrem oportunitat de veure tot al llarg del present estudi. En un dels fragments que reforça la hipòtesi de l'aproximació de Feuerbach a Hamann, parla també de l'ase de Balaam:¹² «Qui ha fet el món del no-res, com no podria convertir l'aigua en vi, fer proferir paraules humanes a un ase, poder arrencar per encant aigua d'una roca?». També coincideix amb Hamann en el fet de subratllar que la relació del poble jueu amb Déu és, en bona mesura, una relació alimentària, que descansa en el proveïment i normativització dels modes d'assimilació dels aliments. En relació al reconeixement per part de Hamann de la major autenticitat del catolicisme enfront del protestantisme, Feuerbach afirma que: «La moral catòlica és cristiana i mística, mentre que la moral protestant va ser des de ben començament racionalista». Igualment, conflueixen en la valoració de la Mare de Déu com un element essencial del cristianisme (Feuerbach, 2013: 123, 150, 161, 185).¹³

¹¹ A partir de Søren Kierkegaard, *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, Howard V. Hong i Edna H. Hong (trad.), Princeton, Princeton University Press, 1988, vol. II, p. 204.

¹² L'ase de Balaam és un transsumpte recurrent en Hamann. Refereix el passatge en què l'ase que duia Balaam comença a parlar per recriminar-li que el fuetegés per haver-se sortit de ruta i, finalment, haver-se aturat davant un àngel de Déu amenaçador que els hi barrava el pas i que li era invisible a Balaam (Nm 22,22-32). El relat és també portat a col·lació en 2Pe 2,15-16.

¹³ De fet, la crítica de Feuerbach al protestantisme (Feuerbach, 2013: 123, 185) s'aproxima a Hamann en defensar que el tipus d'antropoteisme i antropopatieisme que el cristianisme representa no es pot reduir a un simple antropomorfisme, entès aquest des del prisma de la filosofia tradicional. Això vol dir que pot ser qüestionable la interpretació tradicional de *L'essència del cristianisme* de 1841, segons la qual el cristianisme és un producte del mode de ser psicològic de la Humanitat i, per tant, és reductible a la disciplina de l'antropologia.

Nietzsche, per la seua part, considerava la lectura de Hamann molt edificant i el veia com un autor molt profund (Gray, 2012: 108).¹⁴ Va dedicar *Així parlà Zarathustra* a: «tothom i ningú»; de forma semblant al subtítol de les *Sokratische Denkwürdigkeiten* de Hamann: «Amb una doble dedicatòria a ningú i a dos»;¹⁵ a la dedicatòria de la primera part d'aquesta mateixa obra: «Al públic o ningú, l'irrenunciable»; i al subtítol de *Despullament i transfiguració*: «Una carta voladora a ningú, l'irrenunciable» (N II, 1950: 57, 59; N III, 1951: 347). Igual que Hamann, Nietzsche parla de monedes com a paraules que de l'ús perden el valor en desgastar-se el relleu i restar com a metall en què no es distingeix el segell, el moment de l'encunyació: «les veritats són il·lusions de les quals hom ha oblidat que ho són, metàfores que han esdevingut desgastades i sense força sensible, monedes que han perdut la imatge i que ara ja no considerem com a monedes sinó com a metall» (Nietzsche, 1999: 60). La influència de Hume és ben palpable igualment en Hamann i en Nietzsche: «Aquest substrat, tanmateix, no existeix. No hi ha cap “ésser” darrere del fet, de l'acció, de l'esdeveniment. “L'agent” ha estat afegit simplement a l'acció. L'acció ho és tot» (Nietzsche, 2006: Primera dissertació, § 13, 290). La historicitat dels mots, la influència de la tradició, per tant, en el pensament, la identifica ben clarament Nietzsche en el mètode genealògic ja des de *La genealogia de la moral*, en explicar l'evolució dels significats de les paraules bo i dolent en funció de les dinàmiques de poder en la societat. Precisament, aquesta presa de consciència preconfigura encara una altra faceta més del voluntarisme nietzschian, la visió que la comunicació conforma la realitat, és un mode de convèncer l'altre de la pròpia creença. Tot i que a la contra, Nietzsche, a més, confirma la imbricació de la creença amb els fenòmens del criteri i el llenguatge: «Em tem que no ens podem desfer de Déu perquè encara creiem en la gramàtica» (Nietzsche, 2013: 19).

Així mateix, és notable la influència de Hamann en la càbala de la primera meitat del segle XX, amb autors com Martin Buber (1875-1965), Ferdinand Ebner (1882-1931), Franz Rosenzweig (1886-1929) i Gershom Scholem (1897-1982). També es pot observar l'herència de Hamann en Walter Benjamin (1892-1941) en els transsumptes que el connecten amb la càbala. Així, per exemple, Rosenzweig s'adona de les implicacions que Hamann fa de la interpretació de la crítica a la fe segons Hume, com a eina a partir de la qual interpretar, al seu torn, la dinàmica d'absència de sentit en què ha entrat la postmodernitat. En la mesura que

¹⁴ A partir de Friedrich NIETZSCHE, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Giorgio Colli i Mazzino Montinari (ed.), Munic, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980, vol. VII, p. 509.

¹⁵ En referència a Kant i Berens, contra els intents de reconduir-lo a les files de la Il·lustració.

aquesta ha perdut la noció de criteri i no té esperances de recuperar-la, fins i tot la vida quotidiana perd la legitimitat mínima necessària per a mantenir dempeus la cordura del sentit comú (Rosenzweig, 1994: 19).

Ebner reconeix, per la seua part, la influència en l'aproximació al subjecte vacil·lant en la relació entre el jo i el tu: «l'existència del jo es dona en la relació amb el tu. Aquest origen el va veure ja amb claredat Johann Georg Hamann». També insisteix en la dependència del ser del ser humà respecte del llenguatge: «I així, en aquest sentit, resulta vertader el que diu J. G. Hamann: l'essència invisible de la nostra ànima es revela a través de les paraules» (Ebner, 1995: 27, 30). Benjamin, per la seua part, en subratlla en diverses ocasions la dependència teòrica, com ara en la completud lingüística de la realitat «“El llenguatge, mare de raó i revelació, el seu Alfa i Omega”, diu Hamann» o en la predisposició al desenvolupament del llenguatge a instàncies de la divinitat: «Hamann diu: “Tot el que l'home escoltava al principi, veia amb els ulls [...] i amb les mans palpava, era paraula viva; perquè Déu era la paraula. Amb aquesta paraula a la boca i al cor, el sorgiment del llenguatge va ser tan natural, tan proper i lleuger com un joc d'infants”»¹⁶ (Benjamin, 1998: 65, 69). A més, connecta amb la teoria de la revelació del llenguatge de la natura o estètic exposada per Berkeley i continuada per Hamann,¹⁷ segons la qual la natura és, en realitat, un entramat de símbols que des de si parlen als hòmens, d'acord amb el fet que tot el que hi ha –a l'abast de l'home– és llenguatge o que l'existència és bàsicament lingüística: «Aquesta analogia de l'home amb el Creador comunica a totes les criatures el seu contingut i caràcter, de què depèn la lleialtat i la fe en la natura sencera»¹⁸ (AENU, N II, 1950: 206-207; ESNU, 1999: 287).

Els estudis de Hamann van rebre un impuls ben important a partir del tractament que Isaiah Berlin hi va donar en *El Mag del Nord* de 1993, tot associant el pensament del prussià als inicis de l'irracionalisme que acabaria desembocant en l'holocaust nazi. Ben aviat, el novembre del mateix any de la publicació, O'Flaherty, investigador especialitzat en Hamann, retreia en *The New York Review of Books* a Berlin que no s'hagués fet ressò de la línia dels

¹⁶ El fragment entre cometes superiors correspon a *RRLW*, N III, 1951, p. 32.

¹⁷ En l'apartat 1.3 *Influències de Berkeley i Spinoza* de la Part I explicarem el concepte *llenguatge estètic o de la natura*.

¹⁸ Vegeu la semblança amb: «El ser del llenguatge, però, no sols s'estén sobre tots els àmbits de l'expressió espiritual de l'home, en certa forma sempre immanent en el llenguatge, sinó que s'hi estén pertot arreu. No hi ha esdeveniment o cosa, tant en la natura viva com en la inanimada, que no tinga, d'alguna manera, participació en el llenguatge, ja que forma part de la natura de totes les coses el fet de comunicar el contingut espiritual» (Benjamin, 1998: 59).

estudiosos que en els anys anteriors havien reconegut la radicalitat il·lustrada de Hamann, especialment d'Oswald Bayer, i l'esforç d'aquell per continuar en el camí que va marcar Hume quant al trasllat de la raó crítica a les darreres conseqüències.

1.2.- LA INFLUÈNCIA DE HUME¹⁹

Diversos autors van insistir, en el seu moment, en la influència que l'empirisme radical de Hume va exercir en l'aparent misticisme de Hamann.²⁰ Molts investigadors, en l'actualitat, es posicionen en la línia marcada per Bayer (1988) i O'Flaherty (1993) de considerar Hamann com un hereu de la versió més radical de la Il·lustració, contra la interpretació de Berlin (1993) esmentada més amunt.²¹ El mateix Hamann reconeix que: «Estava ple de Hume quan vaig escriure les *Sokratische Denkwürdigkeiten* i la plana 49 del meu petit llibre apunta a açò» (ZH VII, 1979: 167 –núm. 1060–, Carta a Jacobi de 27.04.-03.05.1787). Tot i que, aparentment, la distància entre totes dues concepcions, empirisme i misticisme, és abismal, sí que és possible identificar el lligam epistemològic que les uneix. El nucli de l'assumpte rau en la impossibilitat de la raó per a donar compte de les seues pretensions. Tots dos autors comparteixen el lema que la raó és el pitjor enemic de si mateixa quan es tracta d'atrapar la certesa absoluta.

Si, a grans trets, el resultat de l'exposició humiana ens condueix a l'escepticisme,²² a l'ateisme en fi, vistes les coses al detall, més que no pas una impugnació de la fe en Déu, la

¹⁹ El present apartat es basa, principalment, en Guillem LLOP, «La influència de Hume en Hamann vista des dels *Diàlegs sobre la religió natural*», a Tobies GRIMALTOS *et al.* (ed.), *XX Congrés Valencià de Filosofia*, València, Societat de Filosofia del País Valencià, 2014, p. 117-130.

²⁰ Swain, 1968: 109 i ss; Piske, 1989: 139-143; Berlin, 2008: 89, 93, 117, 120, 175; Griffith-Dickson, 1995: 275-288; Seoane, 1998: 170, 172. L'original d'Isaiah BERLIN, *The Magus of the North: J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*, va ser publicat en 1993.

²¹ Griffith-Dickson, 1995: 71-73; Goesser, 2011: 1, 39; Betz, 2012_b: 8-9; Leach, 2012: 94-95; Terezakis, 2012: 184.

²² Malgrat el revisionisme actual de la perspectiva humiana, que es distancia de la concepció escèptica, tradicionalment ha estat acceptada una visió centrada en la denúncia epistemològica que impossibilitava la ciència. Kant hi posa les bases en la *KrV*, A 95, B 128, quan explica que Hume «com que pensava que havia descobert que el que havia estat considerat universalment com a raó era només un miratge de la nostra facultat cognoscitiva, es va lliurar completament a l'escepticisme» (Kant, 1995: 128).

reflexió de l'escocès resulta una impugnació de la raó i l'experiència. I és que les facultats racional i sensitiva es mostren incompetents en el propòsit de justificar els conceptes fonamentals de la cosmovisió emergent del mètode científic. D'aquí que l'eixida de Hume siga confiar que la naturalesa ens ha fet massa bé perquè acceptem la denúncia de la raó. La nostra forma d'actuar no es basa sinó en la confiança assentada en el costum, de prendre allò que repetidament ha anat unit en el passat com si hagués de continuar junt per sempre més. El costum ens proporciona la creença en la necessitat del nexa causal amb què entenem el present i encarem el futur. És la jugada perfecta per a un Hamann que veu com la Il·lustració entronitzava per damunt de les passions la raó al preu de congelar les experiències íntimes i intraduïbles a la pura lògica. Les Llums instauraven, definitivament, a la fi d'un procés que recloïa la superstició a l'oblit, una nova cosmovisió que atacava els ciments de la religió. I en el cim de tot el procés, la mateixa raó arribava a contemplar els seus propis límits, com si s'encegàs de tanta crítica. La fe es refeia en el darrer moment,²³ reprenia alè i s'aixecava de nou per a posar-se al mateix nivell que el seu contrincant.

Recordem l'aplicació del criteri empirista del significat, conegut com a microscopi de Hume. Segons aquest, no és vertadera aquella idea que no es corresponga fidelment a una impressió anterior. D'altra banda, tota idea ha de construir-se sobre la base del contingut sensible anterior, tot i que aquest pugui o haja de ser adulterat després. A més, cal tenir en compte els principis d'associació d'idees, la contigüitat i la semblança amb què la imaginació confecciona substàncies i modes. Hume parla d'un tercer principi, la causalitat, que es pot reduir als dos anteriors, perquè aquesta s'ha d'interpretar com a conjunció constant basada en l'experiència de dos elements similars (semblança) que apareixen junts (contigüitat) en situacions paregudes (semblança) tot mantenint un ordre espaciotemporal. Des dels dos principis bàsics esmentats podem entendre també les regles de la relació d'idees: identitat, número, qualitat i contrast. La identitat és la semblança completa; el número, la contigüitat d'elements dissemblants; el contrast, la dissemblança; i la qualitat, el contrast jerarquitzat, açò és, valorat com a millor o pitjor, des del més i el menys, des del número. És funció de la imaginació aplicar aquestes normes sobre la base informativa que li subministra la memòria, després d'haver convertit les impressions en idees.

Amb aquestes cartes sobre la taula Hume es disposa a analitzar la idea de Déu i confirma que no supera la prova del microscopi. Per una part, aquesta idea està basada en la idea de

²³ El mateix Kant admet la importància de la funció que desenvolupen la creença, la fe pragmàtica [*pragmatischen Glauben*] i la fe racional [*doctrinalen Glauben*], en *KrV*, A 820-A 831, B 848-B 859.

voluntat, que hem construït allunyant-nos de l'experiència. Ho hem fet a partir de la noció de conjunció constant, basada en l'ocurrència del desig del *jo* –una altra idea falsa– i l'acompliment del mateix, en diversos casos semblants, per exemple quan volem moure el cos una i una altra vegada, o extraure un record de la memòria. Tanmateix, no hem experimentat el nexa necessari perquè puguem atribuir-ne causalitat empírica a l'acció del *jo*, açò és, no percebem la unió inseparable entre el nostre desig i la seua realització. Sempre hi ha la possibilitat que aparega el primer i no aparega el segon [atròfia muscular] o que aparega el segon sense l'ocurrència del primer [malaltia de Parkinson], perquè es tracta de dues qüestions de fet que no són incompatibles en qualsevol combinatòria de valors de veritat –o actualitat– que realitze la imaginació. La radicalitat de la primera condició del microscopi, que exigeix la percepció de la unió inseparable, ens impedeix d'admetre la veritat de la idea de voluntat. I sense aquesta idea l'edifici de la moral no es pot construir des de la racionalitat crítica (Hume, 2005: 235-244).²⁴ Hamann es pronuncia clarament a favor d'aquesta denúncia en *La darrera voluntat del cavaller de la Rosa-Creu* (1772):

«És que no ho sabeu, filòsofs!, que al cap i a la fi no hi ha cap connexió física entre la causa i l'efecte, entre els mitjans i els fins, sinó una connexió espiritual i ideal, en altres termes, confiança cega [*Köhlerglaube*], com ha proclamat el més gran i universal historiador de la seua nació i de l'església natural! – L'intent afortunat de prendre alhora cos i ànima amb glans era, per tant, una invenció dels vostres intel·ligents i espavilats avantpassats» (*RRLW*, N III, 1951: 29).

Per una altra part, la idea de voluntat s'uneix a les regles de relació de la qualitat i el contrast per formar la idea de voluntat absoluta o il·limitada. La imaginació es proposa albirar el negatiu conceptual del segment, per confeccionar, així, la recta geomètrica, en deixar en suspens l'acotació de cada extrem. De la mateixa forma, augmenta la intensitat de la potencialitat parcial de la voluntat humana per construir-ne un altre tipus de voluntat que arribe al màxim grau possible i no haja de patir, per això, cap límit. En definitiva, la idea de voluntat s'uneix, així, a la d'infinít i es conforma el concepte *Déu*. Amb aquesta crítica hom ja està descartant la primera prova cartesiana de l'existència de Déu. El punt clau de la mateixa és el pas intermedi que el producte ha d'estar a l'alçada del creador i, per tant, no pot superar-lo. Segons açò, no podríem construir la idea d'infinít, perquè la nostra imaginació no l'atansa i, per tant, ha d'ésser innata –posada en nosaltres des del primer moment de la nostra existència per un ésser tan infinít com la mateixa idea, Déu–. Des de Hume, però, o bé intuïm o entenem el producte de dur les regles del contrast i la qualitat al límit i, gràcies a açò intuïm

²⁴ Llibre I, Part III, Secció XIV, § 155-162.

o entenem la idea d'infinít –i, per tant, la idea de Déu és arbitrària– o bé no la intuïm o entenem i no podem dir que la tenim.

Cal tenir en compte que Berkeley defensava que no teníem idea de Déu i que, per tant, no podíem provar res a partir de la mateixa: «És absurd provar l'existència de Déu a partir de la seua idea. No tenim idea de Déu. És impossible» (Berkeley, 1999_b: 52). I en la *Investigació sobre l'enteniment humà* de 1748, Hume mantenia que la intel·ligència divina, la bondat suprema i tota altra característica que superàs l'experiència del món és imaginària: «Oblides que aquesta intel·ligència i benevolència superlatives són totalment imaginàries o, si més no, sense cap fonament de raó, i que no tens cap motiu per a adscriure'n cap qualitat, sinó les que realment ha exercit i mostrat en les seues produccions» (Hume, 1997: 164-165).²⁵

Aparentment, l'argument hauria de conduir-nos a l'ateisme, però en el fons està deixant la porta oberta al fideisme. Un fideisme que s'assenta amb fermesa en quasi tots els àmbits del coneixement, inclòs el de les ciències naturals. I és que, en l'àmbit del criteri de veritat com a correspondència, tan sols poden restar dempeus aquelles idees tan concretes i individualitzades que no es podrien correspondre ni amb modes ni amb substàncies. Hauríem de bandejar també les idees de subjecte i objecte d'experimentació tal com les entén la ciència. La primera perquè la falta de continuïtat de l'experiència de l'individu i la manca d'identitat del mateix ens ho impedeix (Hume, 2005: 353-357,²⁶ 364-369).²⁷ La segona perquè l'absència d'exterioritat i materialitat en les nostres sensacions no ens ho permet (Hume, 2005: 123-126,²⁸ 276-286).²⁹

Així les coses, l'escepticisme ha estat una de les interpretacions de Hume més esteses tradicionalment. De fet, l'impuls que la raó pren en la Il·lustració és conduït per l'escocès fins a les darreres conseqüències, de mode que la mateixa raó en pren consciència dels límits. Prendre consciència dels propis límits no és simplement adonar-se'n que no ho pot saber tot, sinó que no pot obtenir-ne ni certesa ni probabilitat, enteses les dues com a companyes segures de les hipòtesis. La certesa no és viable perquè no percebem la unió necessària que ens permetria assegurar de forma inqüestionable l'aparició futura de l'efecte com a conseqüència de l'aparició de la causa. La certesa es basa en conjuncions constants completes, sempre insegures, perquè depenen d'una interpretació vacil·lant –sempre sotmesa a revisió–

²⁵ Secció XI, § 137-138.

²⁶ Llibre I, Part IV, Secció VI, § 251-253.

²⁷ Llibre I, Part IV, Secció VI, § 259-262.

²⁸ Llibre I, Part II, Secció VI, § 66-68.

²⁹ Llibre I, Part IV, Secció II, § 187-195.

de casos passats –i, per això, limitats–; es tracta de la crítica a la inducció, en què la parcialitat dels casos des dels quals es pretén inferir la llei general, limita precisament la generalització. La inseguretat de les conjuncions s’ha d’admetre pel fet que d’entre els elements anteriors a l’efecte s’ha distingit, fins al moment, sols un que ha ocorregut sempre fins ara, tot i que podria haver-hi, perfectament, un altre que de moment se’ns ha escapat. La probabilitat s’infereix semblantment, amb el benentès que l’element identificat com l’únic individu que es reitera, ha fallat alguna vegada, perquè després de la seua aparició no ha ocorregut l’esperat o perquè ha ocorregut inesperadament l’efecte sense l’aparició de la causa. Per la primera possibilitat la condició suficient sempre és dubtosa en ciències naturals. Per la segona, hom no pot atansar la condició necessària.

En aquest context podem incloure una referència de Hamann a Hume com a prova de la Providència divina, que apareix arreu, també en els terrenys que aparentment no són la casa més apropiada del ser, quan el primer escriu: «Sento sovint amb més alegria la Paraula de Déu en la boca d’un fariseu, com a testimoni contra la seua voluntat, que de la boca d’un àngel il·luminat» (ZH I, 1955: 431 –núm. 163–, Carta a Lindner de 12.10.1759). D’una forma semblant, tot i que més encoberta: «que hi havia gent divina entre els pagans dels quals no havíem de menystenir el seu núvol testimonial, que el Cel els ungia com a missatgers i intèrprets» (SODE, N II, 1950: 64). I en un altre lloc també: «No entenen ni el que diuen ni el que mantenen³⁰ i, per això, menys encara creuen en això mateix. Saben alguna cosa millor del que són capaços de dir, sense creure-hi, i hi creuen, tot i que sense temor i tremolor,³¹ infinitament més del que ells mateixos saben» (EUV, N III, 1951: 400).

I és que, tot i que contra la pretensió primera de la raó crítica d’assentar definitivament la certesa científica, el resultat ha estat, més bé, equiparar prova i creença. Per això Hamann no s’està de subratllar la voluntat divina de la revelació, del desvetllament, que fins i tot actua contra la voluntat humana d’enfosquiment:

«Si Hume hagués estat més sincer i coherent amb si mateix! Tot el seu error passa inadvertit, com Saül entre els profetes. Vull apuntar-li un passatge que li mostrarà, com si fos una burla i sense voler-ho ni saber-ho, que hom pot predicar la veritat malgrat ser el gran escèptic, així com la serp volgué dubtar del que diu Déu» (ZH I, 1955: 380 –núm. 153–, Carta a Kant de 27.07.1759).³²

³⁰ 1Ti 1,7 (n. de l’a.).

³¹ Jm 2,19; Fl 2,12 (n. de l’a.).

³² El passatge bíblic es refereix a 1Sa, 19,24.

Com veiem, si ni la certesa ni la probabilitat resten a estalvi de terrabastalls, podem donar cabuda a argumentacions que la Il·lustració no acreditava, com ara l'analogia o la necessitat psicològica: «He escrit sobre Sòcrates a la manera socràtica. L'analogia era l'ànima de les seues deduccions [*Schlüsse*]»³³ (*SODE*, N II, 1950: 61). De fet, Hume agrairà a la natura que ens haja fet prou crèduls per a bandejar les conclusions de la lògica quan aquestes contradiuen l'experiència quotidiana i el sentit comú. Si no fos per la convicció entesa com a sensació de seguretat en l'ocurrència d'una opció, basada en el costum, malgrat la viabilitat de les opcions alternatives, la vida diària i la ciència no serien possibles. Per això escriurà en els *Diàlegs sobre la religió natural* de 1779:

«tot i que un home, en un impuls d'humor, després d'una intensa reflexió sobre les moltes contradiccions i imperfeccions de la raó humana, pugua renunciar completament a tota creença i opinió, li és impossible de perseverar en aquest escepticisme total o reflectir-lo en la conducta per unes quantes hores. Els objectes externs hi exerceixen pressió; les passions el sol·liciten; i ni els esforços més extrems amb l'objectiu de violentar el seu temperament li permetrien de conservar, per un temps, l'aparença pobra d'escepticisme» (Hume, 2004: 73).

Se sap que Hamann havia aparaulat la traducció dels *Diàlegs* de Hume, tot i que al final s'hi avançaria un altre traductor (Griffith-Dickson, 1995: 271, 274). El coneixement detallat de l'obra i la citació que, en forma de lloança, el Mag del Nord fa de l'escocès en la comunicació epistolar amb Herder, ens demana que tinguem en compte el fil de les confrontacions dialèctiques dels personatges de l'obra: «Hume és sempre el meu referent [*mein Mann*] perquè, si més no, refina el principi de la creença i el poleix en el seu sistema» (ZH IV, 1959: 294 –núm. 619–, Carta a Herder de 10.05.1781).³⁴ Hume escriu un diàleg a tres bandes entre Filó, l'escèptic, Demea, el teista i Cleantes, el deïsta, sobre l'existència de Déu. Filó, que, en bona mesura, representa el pensament humiliat, denuncia la incoherència de les distintes proves que aporta Cleantes en favor de l'existència divina.

D'acord amb la perspectiva teològica de cada interlocutor, trobem que Filó, l'escèptic i, en principi ateu, i Demea, el místic i teista, acaben ajuntant forces per fer front a Cleantes, el

³³ Igualment: «[Sòcrates] va fer les seues deduccions [*Schlüsse*] a partir d'allò sensible i per analogia» (*SODE*, N II, 1950: 76).

³⁴ Carta de 10 de maig de 1781. Les lloances que Hamann dirigeix a Hume van acompanyades del reconeixement que aquest li deu a Berkeley, per exemple en la *Metacrítica*: «sense Berkeley, Hume no hagués estat el gran filòsof [...] que la crítica reconeix» (*MPV*, N III, 1951: 283, *MPRP*, 1999: 37). També: «És més cert, encara, que sense Berkeley no hi hagués hagut cap Hume, i sense el darrer cap Kant. Tot prové, en darrera instància, de la tradició, igual que totes les abstraccions provenen d'impressions sensibles» (ZH IV, 1959: 376 –núm. 646–, Carta a Herder de 20.-22.04.1782).

que fa més ús del tomisme i que, en termes il·lustrats, representa el deisme. Els *Diàlegs* esdevenen, així, una denúncia de la manca d'utilitat d'una postura que havia tingut un èxit considerable entre els lletraferits de l'època. El problema de fons és que el deisme, en el corrent més dur, no es podia fer càrrec de la providència divina i abandonava allò humà com a parcel·la aïllada i atzarosa de la realitat; en el corrent més feble, en canvi, no podia desempallegar-se de la necessitat de la fe per a justificar aquesta providència i evitar l'abandó esmentat, de forma que mesclava innecessàriament racionalitat independent i creença cega (Garrido, 2004: 24). Per a Hamann, el Déu del deisme ja és en si mateix un Déu producte de l'ateisme, l'envaniment de la raó quan es posiciona en el lloc de la divinitat i tracta de purificar de tota resta sensible –fenomènica– el valor més preuat; per això, Hamann no s'està de recriminar a Rousseau que: «L'objecte de la vostra observació i devoció no és Déu sinó una mera imatge verbal [*Bildwort*] que idolatreu per mitjà d'una llicència més que poètica» (*NABI*, N III, 1951: 106). D'aquest mode, apareix una pseudorealitat que passa per ser la realitat màxima malgrat no estar en cap lloc i temps concret més que en cap altre, és a dir, una realitat norèica:

«El ser sense qualitat és una quimera, un fantasma. Mitjançant la qualitat se'm dona el ser; no el ser i després la qualitat. La doctrina de la incognoscibilitat i indeterminabilitat de Déu, així com la de la impenetrabilitat de Déu, no és, per tant, doctrina originalment religiosa; és, més bé, producte de la irreligiositat, que està encara empresonada en la religió o, més bé, oculta rere aquesta» (Feuerbach, 2013: 220).

Malgrat tot, hom ha defensat que la intenció de Hume no era criticar el deisme, sinó solucionar el debat de forma irònica per trencar una altra llança en favor de l'ateisme (Garrido, 2004: 50-51). De vegades s'al·ludeix, en aquest sentit, al final del capítol «Dels miracles» de la *Investigació sobre el coneixement humà*:

«podem concloure que la *religió cristiana* no sols va anar acompanyada al principi per miracles, sinó que encara avui dia no hi pot creure en aquesta una persona raonable sense que se'n produeixi un. La simple raó no és prou per a convèncer-nos de la seua veracitat i qui siga mogut per *fe* a assentir a aquella, és conscient en si mateix d'un miracle constant que subverteix tots els principis del seu enteniment i li confereix la determinació a creure el que és més oposat al costum i l'experiència» (Hume, 1997: 158).³⁵

D'altres vegades hom recorda el final de la mateixa obra:

«Si procedíssem a revisar les biblioteques convençuts d'aquests principis, quins estralls en faríem! Si prenem qualsevol volum de teologia o metafísica escolàstica, per exemple,

³⁵ Secció X, Part II, § 131.

preguntem-ne: *Hi conté cap raonament abstracte sobre la quantitat i el nombre?* No. *Hi conté cap raonament experimental entorn de qüestions de fet o existència?* No. Llancem-lo, doncs, a les flames, car no pot contenir més que sofisteria i il·lusió» (Hume, 1997: 192).³⁶

L'atzucac del final dels *Diàlegs*, en què cap de les tres postures –escepticisme, teisme i deisme– no gaudeix d'un pes indiscutible, es resol, però, des de la perspectiva de Hamann en paral·lel a la conclusió de l'*Extracte*. Si l'home tingués una estructura tal que hi donés crèdit a les denúncies de la pròpia raó per damunt de la necessitat de la interacció quotidiana amb la realitat, esdevindria un ésser absurd. Per sort, contínuament la força de les impressions ens estimula espontàniament a l'acció, aparentment desfonamentada, del dia a dia. Igualment en el cas que ens afecta ara, el de la transcendència divina: si l'home aplicàs el resultat de la crítica exposada més amunt, es trobaria amb una existència finitament absurda i incapaç de fonamentar l'universalisme moral. La necessitat del quefer diari serveix per a espantar els fantasmes del nihilisme moral. Si era imprescindible l'admissió injustificada d'una realitat exterior, plena de substàncies i sotmesa a les lleis causals per a no morir en l'intent de viure o per a no perdre el seny, igualment, segons Hamann, l'home s'ha d'aferrar a la divinitat perquè pugui assimilar psicològicament a) la possibilitat de deixar d'existir induïda a partir de la pèrdua dels altres, b) la mateixa pèrdua dels altres, c) la frustració provenint de la impotència, d) la feblesa ontològica com a amenaça constant, e) la causa del que no té explicació, f) perquè es pugui parlar d'una essència humana inscrita en la nostra naturalesa on arrela la nostra condició moral, que dóna sentit a la distinció universal de bo i dolent i g) que assenti la confiança en la realització progressiva del paradís en la terra que li dóna sentit a la Història i a l'espècie. Després de tots els ziga-zagues argumentatius, en el lloc on ens trobem han reascut d'alguna forma totes les teories que, escèpticament, havíem bandejat junt amb els personatges de l'obra, perquè així ens apura el nostre afany humà. Per això en *Sokratische Denkwürdigkeiten* afirma que: «La fe no és un assumpte de la raó i no pot, per tant, sotmetre's a cap atac d'aquest àmbit; perquè la fe dimana tan poc de la raó com els sentits del gust i la vista» (*SODE*, N II, 1950: 74).

La interpretació escèptica no serà, doncs, la interpretació que Hamann farà del final dels *Diàlegs*. Més bé, aposta per una interpretació literal, que accepta al peu de la lletra que de l'escepticisme se'n deriva la necessitat de la creença. Hamann ho hauria remarcat a Herder epistolament: «Els seus *Diàlegs* conclouen amb l'esperança judaica i platònica d'un profeta

³⁶ Secció XII, Part III, § 165.

que encara està per venir» (ZH IV: 294 –núm. 619–, Carta a Herder de 10.05.1781); també ho anotarà en *Golgotha und Scheblimini*:

«Sempre passa que David Hume judaïtza i profetitza, com Saül, el fill de Quix. A l'hipòcrita de Cleantes, Filó, el fariseu, confessa finalment l'accés d'estupefacció i melancolia sobre la grandiositat i foscor de l'objecte desconegut i el seu menyspreu de la raó humana, que no pot donar cap solució més satisfactòria a la tan extraordinària i magnífica pregunta per l'existència de l'objecte desconegut. Per tant, tota la pietat de la religió natural es perd en l'anacronisme jueu d'un desig i expectació nostàlgics, la vergonya d'una ignorància tan profunda que el cel dissiparia gratament o, almenys, alleujaria amb un altre evangeli distint del d'aquell de la creu, amb un paràclit que està per venir (Instructor adventici)» (GOSC, N III, 1951: 316).

Així les coses, al mateix temps que la ciència s'està apoderant de la mentalitat moderna, que acabarà sent positivista, l'empirisme, la filosofia que hauria de soldar els pilars on aquella s'assenta, posa, en canvi, els fonaments perquè la creença reprengui la força i el lloc que havia perdut. En aquest sentit, ens posicionem en un lloc diferent d'aquells autors que han interpretat com una ironia de l'autor l'abandó per part de Filó de l'ateisme a què naturalment hauria d'anar a parar el seu escepticisme, quan en canvi abraça junt amb Demea el fideisme en el final dels *Diàlegs*. La interpretació fideista quadra millor amb la tesi que el coneixement científic no pot superar el límit de la *pístis* platònica, perquè entre la crítica al món exterior de Berkeley i al subjecte, substància, mode, voluntat, causa i Déu de Hume, l'epistemologia s'embrolla massa per a quadrar amb el lema positivista i traure'n profit. No creure sinó en allò que s'experimenta de veres, no sols destrossa la certesa i probabilitat de les prediccions, sinó també el cadafal que du bastint el sentit comú des de l'inici del pensament humà. Sembla, doncs, que la creença és tan necessària com l'afany de certesa. Per a Hamann, haurem d'acceptar al cap i a la fi l'advertència d'Is 7,9: «si non credideritis, non permanebitis»; si no hi creieu, no hi romandreu. Sense creença no hi ha supervivència.

El resultat, però, no és l'aposta per un fideisme a l'ús, que continua distanciant raó de fe en una mena de recuperació de la teoria de la doble veritat medieval. Més bé, es tracta d'una imbricació de l'àmbit racional i fidèic que no permet de construir elucubracions sobre l'escala de la probabilitat. I és que Hamann equipara creença subjectiva i creença objectiva, científica, *pística*, atès que la dicotomia s'assembla a la divisió lockiana de qualitats primàries i secundàries i que Hamann adopta la radicalitat epistemològica de Berkeley. Aquesta és una distinció que es podria defensar des de l'idealisme, però no des de l'holisme relacional de Hamann. La distinció de creences torna a pressuposar la possibilitat de parcel·les de coneixement sorgides d'una facultat racional en contacte superficial amb la sensibilitat,

aliena, doncs, a l'íntima fusió entre ambdues. D'aquí que: «La creença necessita de la raó tant com aquesta d'aquella. La filosofia està composta d'idealisme i realisme, igual que la nostra natura ho està de cos i ànima» (ZH VII, 1979: 165 –núm. 1060–, Carta a Jacobi de 27.04-03.05.1787).

1.3.- INFLUÈNCIES DE BERKELEY I SPINOZA

Els interessos filològics de Hamann s'aproximen a la perspectiva que aporta l'argument del llenguatge visual, exposat en l'*Alcifró o el filòsof minucios* de 1732, a partir del qual Berkeley defensarà l'existència de Déu. Recordem que l'irlandès, en l'afany de conduir l'empirisme radical fins a l'extrem, acaba en una posició aparentment contradictòria que podem anomenar empirisme idealista.³⁷ La impossibilitat d'experimentar l'exterioritat i la materialitat, ens enfronta a un món en què hom només pot distingir entre allò que sorgeix gràcies a mi, el món de la meua *voluntat*, amb les experiències que l'acompanyen, i allò que apareix sense comptar amb aquesta voluntat, el de les experiències que atribueix, en principi, al *món*. Tots dos tipus d'experiències són sensacions de què som conscients i, per tant, mentals. Així, tot el que percebem, tot el que hi ha, la realitat, és espiritual i existeix en la mesura que és experimentada conscientment.

La pregunta subsegüent s'ha de centrar en la continuïtat de l'existència d'allò que no depèn de la voluntat i que apareix de forma constant en aproximar-nos a coordenades similars, com ara quan tornem cada dia a casa. La continuïtat de l'existència de la nostra llar sols es podria garantir si hi hagués una entitat espiritual que l'experimentàs mentalment sense interrupció. De fet, el corollari explicatiu de la forma de comportament de la realitat, segons Berkeley, és el següent: el món que no depèn de la voluntat ens afecta, en el fons, perquè Déu vol que ens afecte, és a dir, a mode de comunicació de la ment divina amb la ment humana, excepció feta d'aquella part del món que ens afecta per l'acció d'un altre subjecte humà. La conclusió pren la força lògica d'un axioma que els distints idealismes i el voluntarisme

³⁷ Kant en deia idealisme dogmàtic en *KrV*, A 226, B 274: «L'idealisme (en el sentit d'idealisme *material*) és la teoria que sosté que l'existència de les coses de l'espai fora de nosaltres és, o bé dubtosa i *indemonstrable*, o bé falsa i *impossible*. La primera postura que defensa que sols l'afirmació empírica «Jo existesc» és indubtable, constitueix l'idealisme *problemàtic* de Descartes. La segona postura és l'idealisme *dogmàtic* de Berkeley» (Kant, 1995: 246).

schopenhauerià consideraran vàlid, açò és, que cap sensació no és autònoma sinó que depèn de la llibertat creadora d'algun subjecte. Per tant, el subjecte i l'objecte no es diferencien per la major o menor racionalitat –enfront de la materialitat–, sinó per la major o menor activitat –enfront de la inèrcia–. En definitiva, no pot haver-hi cap objecte que siga actiu. I com que l'afectació dels altres subjectes humans en mi tan sols és una petita part de tot el que arriba a la meua consciència i que no depèn de la meua voluntat, el món en què vivim el tu i el jo és, en realitat, part de l'univers mental de la divinitat.

Però Déu no es pot comunicar amb nosaltres si no és a través del llenguatge. Hem d'entendre, tanmateix, que no en tota època hi ha hagut signes lingüístics verbals tan complets com els que coneixem en les llengües ja formades. Una de les característiques bàsiques d'aquestes és la distinció d'íctica de coordenades espacials. Si connectem aquest tret amb el principi d'associació d'idees humà, trobem que tan sols és possible la distinció entre el que hi és a prop i lluny, per exemple, si atenem la regla de la identitat i el contrast (basades en la contigüitat i la semblança) aplicades a les experiències quotidianes del nostre entorn. En una primera etapa de formació lingüística es pot defensar que serien les mateixes sensacions de l'entorn, les objectuals, que no depenen de la voluntat, les que en arribar a la consciència ensenyarien l'ésser humà a distingir el pròxim del llunyà, el llarg del curt, el quadrat del circular, el gran del petit, etc. En qualsevol cas, podem interpretar com a signes lingüístics estructuralistes aquest tipus de sensacions, que en no disposar d'autonomia haurien d'haver estat el producte lingüístic de la divinitat. Seria, en definitiva, el primer llenguatge que Déu ens ha comunicat i, al mateix temps, un motiu afegit, a què Hamann dóna la benvinguda, per a admetre la seua existència. Tan sols restaria en desacord amb el fet de limitar l'argument als signes visuals i no afegir-ne també els de qualsevol altre sentit, tenint en compte el sentit global primigeni i la capacitat, dins de la parcel·la pròpia, de cada sentit desplegat per a distingir també les coordenades bàsiques. Podem anomenar verbalisme la concepció berkeleyana de les impressions naturals com a signes divins: «Cada fenomen de la natura era una paraula –el senyal, símbol i arres d'una unió, comunicació i comunitat d'energies i idees divines tan secreta i inefable com íntima» (*RRLW*, N III, 1951: 32).

La natura és el text que conflueix amb el llenguatge vivencial en una primera traducció que encara ha de viatjar a la totalitat de sentit semiesvaït de la consciència assentada: «la primera manifestació i el primer gaudi de la natura s'uneixen en la paraula “Que hi haja llum!”; amb açò comença la percepció de la presència de les coses» (*AENU*, N II, 1950: 197; *ESNU*, 1999: 275). És per això que el món es presenta originàriament com a imatge, com a contingut de consciència plena. La força de l'aparença, de l'aparició, és tan insuperable que

no podem, ni en la consciència discreta,³⁸ renunciar a la possessió vital que exerceix en nosaltres el fenomen en situacions crítiques, per molta pressuposició objectiva que aquesta consciència aconseguisca desplegar. Açò ho han sabut les religions que han concentrat les pregàries a través de les imatges i, en açò, el cristianisme n'ha fet un ús expert (Feuerbach, 2013: 31).

Des d'aquest punt de vista, no és possible el realisme lingüístic, la concepció d'un llenguatge que apunta a una realitat distinta de si, perquè: 1) adés es pressuposa que natura i llenguatge són distints i no hi ha forma de justificar l'existència de cap analogia que haja permès: a) un origen de la paraula propiciat per la comunió amb la realitat exterior, amb la vocació de representar-la i b) l'experiència quotidiana de la conversió d'objectes en paraules; 2) adés es pressuposa que ja la natura és simbòlica o que existeix des del primer moment únicament i exclusiva com a símbol, de mode que el món se circumscriu a l'esfera de la lingüisticitat i el realisme lingüístic s'esvaeix. Tanmateix, açò no dóna ales al relacionisme lingüístic si entenem per tal un immanentisme concèntric amb tant de plom que és incapaç d'enlairar-se. Si hom titllàs, però, el pensament de Hamann de verbalisme idealista, que no és capaç de sortir del cercle de l'immanentisme del llenguatge, hom hauria de recordar també que: primer, tot idealisme depèn d'un posicionament en la dialèctica subjecte-objecte que està al marge del relacionisme holista hamannià i, segon, que el llenguatge no es pot entendre sinó des de la tendència òntica a apuntar al més enllà de si mateix, de mode que, en aquesta idiosincràsia, atorga tant de rang de validesa al més enllà com al més ençà de si mateix, és a dir, no hi ha forma de satisfer cap jerarquia entre el llenguatge i la realitat.

D'altra banda, Hamann connecta amb la visió spinoziana de la natura divinitzada quan reacciona contra la concepció de la bellesa pròpia de la Il·lustració. Contra aquesta fa valer la dignitat de tota creatura i encimbellà, indirectament, la lletjor, la imperfecció, el defecte i el caos al mateix nivell que els oposats respectius: «Si hom admet que Déu és l'origen de tots els efectes sobre les coses grans i menudes o sobre el cel i la terra, llavors cada pèl comptat del nostre cap és tan diví com el Behemot»³⁹ (RRLW, N III, 1951: 27). Aquest mode de pensar el reflecteix, fins i tot, estèticament, car reconeix la importància de les passions desequilibrades

³⁸ Entenem per *consciència discreta* el tipus de consciència reflexiva plena que es caracteritza per la creença en una subjectivitat parcial, formada per un jo separat absolutament del tu amb què es constitueix, i que, per això mateix, tendeix a objectivar tota realitat per mitjà de la raó escindida i a distanciar-s'hi emocionalment. També l'anomenem *consciència reflexiva individual*.

³⁹ «Fixa't en el monstre Behemot: igual que tu, és criatura meua» (Jb 40,15). Hamann, com veurem tot seguit, pot, també, tenir en compte de l'Escriptura: «No tingues per impur allò que Déu ha fet pur» (Ac 10,15).

en l'impuls creatiu: «La naturalesa bella que Homer imitava era set de venjança» (ZH II, 1956: 157 –núm. 228–, Carta a Lindner de 29.05.-11.06.1762).

Cal desestimar la perfecció com un criteri hermenèutic, perquè: a) en la mesura que Déu es revela, ho ha de fer de forma imperfecta, tot rebaixant la seua natura al mode limitat d'entendre les coses de què disposa l'home; b) cercar la perfecció en la realitat implica el menyspreu de l'existència, de tota existència no coincident amb el mode de ser propi de la divinitat; c) la cerca de la perfecció pateix d'una ceguesa que no pren consciència de l'amarament ontic i epistemològic del ser de la lingüïsticitat; d) suposa el posicionament fictici en un pla exterior a la realitat, des del qual hom pretén jutjar-la i e) menysté l'única forma possible de desplegament de la realitat, la de l'autoconsciència del ser, l'autocomprensió de la realitat. En aquest sentit, hermenèutica, epistemologia i ontologia practiquen un fusióisme relacional inextricable.

És per això que en cap cas no pot estar d'acord amb Michaelis en el fet que el Nou Testament presenta un estil més perfecte que l'Antic Testament, perquè la imperfecció és pròpia de la Humanitat del llenguatge en si mateix i no hi ha forma de jutjar des del mateix llenguatge escindit el seu major o menor reeiximent. En tot cas, aquest reeiximent depèn només de la seua capacitat per a aproximar-se al llenguatge vivencial, cosa que fa tan bé el Nou com l'Antic Testament (Griffith-Dickson, 1995: 103).

Hamann prefigura, doncs, una matisada⁴⁰ estètica d'allò lleig, de la desharmonia aparent, en la mesura que la contempla com el viatge de la imperfecció cap a l'harmonia, en un procés interpretatiu indefinit, i que està en consonància amb la metodologia hermenèutica de la passió, de l'aprenentatge a través del patiment (Bayer, 2012: 164). Així mateix, posa les bases per a desenvolupar un punt d'inflexió en la Història del pensament quan cerque una via a mig camí entre Spinoza i el cristianisme, que revalore les passions d'una forma ben original i excepcional en un autor que centra la interpretació de la realitat en la religió. Així, per exemple, Hamann aprofita, en la nota 18 d'*Aesthetica in nuce*, les figures d'Orfeu i Penteu, per a insistir en el perjudici causat per la repressió de les passions (Griffith-Dickson, 1995: 101): «Orgia nec Orpheum nec Pentheum tolerant»⁴¹ (*AENU*, N II, 1950: 201;⁴² *ESNU*, 1999: 280). L'Orfeu de la versió platònica no aconsegueix reeixir en la recuperació de la seua dona de l'Hades i hi troba, en canvi, una imatge. L'Orfeu d'Ovidi, com a conseqüència d'aquesta pèrdua, prefereix renunciar als contactes sexuals, malgrat els oferiments de les nimfes, que en

⁴⁰ Vegeu el final de l'apartat 5.1.3 *La influència de l'amor en el criteri*, sobre l'estètica de la lletjor natural.

⁴¹ «Ni Orfeu ni Penteu admeten les orgies».

⁴² Francis BACON, *De augmentis scientiarum*, Llibre II, Capítol XIII (n. de l'a.).

veure's rebutjades el van espedaçar. De semblant forma, Penteu, que havia emprès una escomesa contra les bacanals, acaba sent confós amb una fera i espedaçat també pels participants d'una orgia.

La passió esdevé, així, en Hamann una eina bàsica per a la interpretació i per a la creació. Pot ser la clau de volta que aglutina hermenèutica i estètica, respectivament. Sense passió no hi ha forma de recuperar el llenguatge vivencial. Sense passió no pot haver-hi, doncs, consciència del que hi ha. La plasmació discursiva de la metacrítica hermenèutica es mostra completament inútil sense les crosses de la poesia. D'aquí la necessitat d'anar a Déu de forma holista i no a través del deisme racionalista ni del teisme fidèic (Feuerbach, 2013: 97-98). En connexió amb açò, el fragment d'Ac 10,15, «no tingues per impur allò que Déu ha fet pur», no sols institueix la visió spinoziana de la natura a nivell estètic, sinó també en l'àmbit de l'antropologia, com un mode de fer valer, en darrera instància, la necessitat primordial de les passions en la tasca hermenèutica. I és que tampoc les passions humanes són impures, sinó una creació divina, amb què ens disposem diàriament a accedir a la informació, amb què transformen el llenguatge abstracte en vivencial, de mode que ens hi puguem relacionar i no perdem la unió de l'entramat que dóna sentit al món (Griffith-Dickson, 1995: 127, 140).

2.- APROXIMACIÓ AL PARADIGMA

2.1.- LA NECESSITAT D'UN NOU PARADIGMA

Al segle XVIII el racionalisme i la ciència conflueixen en la perspectiva de la *lingua universalis*. Si des del cartesianisme, la confiança en la intuïció de la llum natural i els seus principis innats marcava el camp universal des del qual s'havia de configurar el món del coneixement, des de la ciència, s'insisteix en la desconfiança que mereix la informació immediata que proporcionen els sentits, en la mesura que havia de sotmetre's i ser reelaborada per una teoria formalitzada. En tots dos casos, racionalisme i ciència, l'home es deslliurava del caos de la natura a l'abric de la matemàtica.

Les dues cosmovisions coincideixen també en el fet de desplegar una visió dicotòmica o tricotòmica de la realitat, que assenta el quefer en tot un seguit d'instàncies conceptualment escindides, malgrat el fet de ser viscudes com si formassen un tot fusionat. Es tracta de les oposicions abstractes de subjecte i objecte, de jo, tu i ell, de raó, sensibilitat i fe, de món, home i Déu, d'ontologia i epistemologia...; unes oposicions que, segons la presa de partit en aquells problemes radicals que no es podien resoldre, de forma definitiva, amb el mateix tipus de raó que els pressuposava, resultaven en un moviment filosòfic diferent, el racionalisme esmentat, l'empirisme, pròxim, en un principi, a la ciència, i l'idealisme, més pròxim encara a aquesta.

En aquesta tríade filosòfica, però, cal fer una matisació, d'alguna forma insinuada ja en la presentació de l'empirisme. Si bé racionalisme i ciència comparteixen la creença en la uniformitat de la natura, açò és, en la substantivitat de la realitat natural en conjunt, del món com a concepte de la metafísica tradicional, tanmateix, la radicalització de l'empirisme en el pensament de Hume deixa clar que no hi ha res que impedisca la possibilitat que la realitat siga canviant. D'altra banda, també qüestiona l'assentament del coneixement en la intuïció de la llum natural, des del moment que aquesta és una qualitat d'un subjecte que no es pot experimentar a si mateix. Per això, no sols es posen les bases per al trencament de l'esquema de l'escissió subjecte-objecte que després desenvoluparà Hamann amb el relacionisme comunitari de tu i jo, sinó també per a l'enderrocament de la disposició de la realitat a ser coneguda, a través de la seua mateixa estabilitat.

Però Hume, un clar destructor de la raó moderna, no apareix, als ulls de Hamann, com l'escèptic que prefereix bandejar la força de l'existència de la realitat, sinó com el

metacrític que s'adona de la humilitat d'una raó que es troba òrfena per a decidir-se en la relació amb la realitat si no és sota l'emparedament de la fe: «La ignorància i la superficialitat en el pensament produeix esperits orgullosos; però com més avança hom en coneixements, més humil esdevé» (ZH I, 1955: 242 –núm. 163–, Carta a Lindner de 12.10.1759). Hom requereix de la fe per a creure en la possibilitat d'una existència que no té raó de ser, que no troba manera d'omplir l'exigència del principi de raó suficient. Com a resultat de les disquisicions d'aquest tipus de raó, la consciència pròpia experimenta la mateixa solitud, el mateix abandonament, la mateixa incertesa existencial, que el concepte món o realitat i, fins i tot, que el mateix contingut de la impressió, perquè hom els sent existents malgrat no saber-los existents. L'home modern experimenta, així, l'absurditat aparent de no saber per què accepta les bases de tot coneixement, l'existència de si mateix i de la realitat exterior, sense la demostració requerida, l'experimentació moderna. Per a Hamann, tot i que açò apunta a la fe, no s'hi arriba racionalment; l'acceptació no és un producte d'elaboració conceptual; no es tracta d'una estratègia de la raó per desempallegar-se de l'angoixa de l'exigència del principi de raó suficient, sinó que es tracta d'una mena de fe religiosa innocent des del principi, que té la funció d'acomplir les demandes de les necessitats psicològiques vitals, la necessitat de Providència.

Enfront d'aquesta tendència classificatòria dicotòmica ben assentada en la història del pensament de la tradició occidental,⁴³ i a penes qüestionada, Hamann realitza una proposta innovadora en un temps de plena efervescència il·lustrada, que prefereix cercar una altra forma d'emprar el pensament, més propera a la intuïció com a alternativa a la raó discursiva tradicional, que siga capaç de mantenir en peu un seguit innumerable de variables indeterminades que permeti adoptar amb encert una visió de conjunt. Amb açò, pretén que el pensament hi pugui valorar sense bandejar aquella part emotiva que interactua pedagògicament amb l'experiència, que pugui aprofundir en les relacions d'interdependència a què se sotmeten

⁴³ Considerem oportú d'anomenar *raó escindida*, la raó que assenta la filosofia occidental des del que Heidegger considera el moment de l'oblit del ser, amb Plató i Aristòtil construint una realitat substantiva i dualista, a partir d'una raó que renuncia a fer-se càrrec de l'arrel sensible en què s'assenta. La raó escindida mantindrà la confecció substantivadora i dualista en el subtipus de raó que desplegarà en la modernitat quan, amb la confecció del mètode científic, adopte com a criteri de veritat l'experiència objectiva i universal. En aquest cas, l'anomenarem, també, *raó moderna*. Igualment referirem la racionalitat de la tradició occidental amb els termes *raó discursiva*, si volem incidir en la dependència al llenguatge conceptual, *raó objectivant*, per remarcar la tendència a l'estabilització de la vivència o *raó instrumental*, quan pretenguem subratllar-ne les conseqüències morals.

els elements que intenta entendre i, com a resultat d'açò, que prenga consciència de la interrelació de realitat i coneixement. Podríem anomenar aquesta altra forma de pensament, atesa l'aspiració a la completud, raó sineidètica.⁴⁴ Si bé es tracta d'una raó metacrítica, que puja al lloc del cavall de la raó crítica per a afegir-ne velocitat, també pot prendre-hi la forma de l'evocació, a través de la metàfora, la paràbola, la sorpresa i la paradoxa. Pretén saltar el llistó que separa l'epistemologia de l'ontologia, per campar per un món en què la interdependència proporcione la visió cromàtica del relacionisme, una mena de completud isolada en què hom no pot traslladar la perspectiva a un nivell judicatiu independent, des d'on construir l'objectivitat científica. Tanmateix, aquest món resulta absurdament impossible si hom el contempla amb les ulleres d'un idealisme incapaç d'admetre la hipoteca que encara hi deu a la comunitat, immediatament, i a la divinitat, en el fons de l'existència lingüística. Per això, Hamann trasllada la necessitat de no perdre de vista el fonament de la fe en tot quefer d'aquell enteniment que vulga conèixer la forma de ser de si mateix, que seria, alhora, conèixer la forma de ser del món.

Hamann esdevé, així, un dels primers pensadors a insinuar que la cerca d'objectivitat de la raó de la tradició occidental és també un tipus de subjectivitat, i no el més reeixit, perquè com més segura està la raó de si mateixa en l'aixopluc del desapassionament, quan s'escindeix de la sensibilitat, més s'allunya de l'autèntic procés de presa de consciència del que hi ha, del relacionisme de la realitat, de la interdependència del tot, de la mutualitat: «sensibilitat i enteniment, però, naixen d'una arrel comuna, com dos troncs del coneixement [*Erkenntnis*] humà» (MPV, N III, 1951: 286; MPRP, 1999: 41). La seua és una proposta holista i relacionista, en què no s'admet ni l'ontologia idealista ni la realista. Totes dues provenen de la presa de partit per algun dels dos elements separats del coneixement, subjecte o objecte. També, doncs, l'ontologia idealista està emmarcada en el paradigma realista de l'escissió, malgrat el fet de tenir en consideració l'existència de l'objecte com un no res que podria haver estat alguna cosa; es tracta, doncs, del realisme de la presumpció de l'existència única del subjecte, una existència concreta i simple que anul·la tota altra realitat distinta de si. Hamann, en canvi, aposta per una ontologia lingüística antirealista però no idealista, en què

⁴⁴ Una de les formes de diferenciar *raó sineidètica* i *raó discursiva* és l'ús que la primera fa del paper de la intuïció, en els plans de la velocitat, de la profunditat i de la completud. Hamann ho descriu amb la fórmula «llamp monosil·làbic» per remarcar la immediatesa, intensitat i capacitat transformadora, respectivament, del moment de la comprensió (Griffith-Dickson, 1995: 116). D'aquí també la preferència pel llenguatge figuratiu que trasllada paquets de dades a major velocitat del que ho fa el raonament inferencial i, sobretot, amb una major potència impressora.

sols hi ha llenguatge i metallenguatge, no hi ha ni subjecte ni objecte tradicionals, sinó entitats vacil·lants o relacionals. Denuncia, amb açò, el quefer d'una raó instrumental que separa l'home de la resta de la natura, de l'existència, de la realitat, i el converteix en una realitat desrealitzada. No té sentit tampoc, en aquest context, la fe racional kantiana que assenta les bases de la necessitat del noümen, perquè també aquesta depèn d'una raó escindida que secciona i disseca l'inseparable (subjecte-objecte, raó-sensibilitat), sinó que cal proposar una fe ontològica que aspire a fer-se càrrec del tot de la realitat, que vaja més enllà de la concepció de l'existència pròpia de la raó de la tradició filosòfica occidental:

«La filosofia està feta d'idealisme i realisme: igual que la nostra natura està composta de cos i ànima [...]. Sols la raó escolàstica es divideix a si mateixa en idealisme i realisme. La raó correcta i autèntica no sap res d'aquesta diferència imaginària, que no es fonamenta en la natura de les coses i contradiu la unitat d'aquestes, que subjau en la fundació de tots els nostres conceptes o, almenys, ho deuria fer» (ZH VII, 1979: 165 –núm. 1060–, Carta a Jacobi de 27.04.-03.05.1787).

Malgrat la interpretació fideïsta de Hume, hom no pot titllar Hamann de fideïsta, si per aquest concepte entenem el partidari de la fe enfront de la raó com a mètode de coneixement; primer, perquè el paper de la raó metacrítica és fonamental i, segon, i més important, perquè el resultat de les disquisicions metacrítiques ens condueix a la presa de consciència de la impossibilitat de distingir prova respecte de creença, és a dir, instaura l'holisme de la creença. L'etiqueta de fideïsta s'alimenta, en darrer terme, de l'escissió entre raó i fe, com si hom pogués prendre partit per un mode epistemològic acientífic, com a alternativa voluntària al científic. Per entendre'l millor, és preferible l'adjectiu credencialista. Açò no vol dir que hom haja de fusionar en un els conceptes de raó i fe. Més bé ocorre que la raó discursiva no pot funcionar sense un seguit d'elements previs que accepta axiomàticament, per fe, i de què no pot desempallegar-se mai, de mode que les seues conclusions no deixen de ser fidèïques.⁴⁵

Tampoc no acaba de ser del tot apropiada l'equiparació de la creença humiana amb la hamanniana, si atenem la primera com una disposició emocional a acceptar amb convicció allò que apareix en la raó quan aquesta posa en marxa els principis de la imaginació; perquè en Hamann hi ha una aprioritat fidèïca en tot procés de coneixement, de mode que en els

⁴⁵ El paper, però, del llenguatge és tan determinant que Griffith-Dickson es fa ressò que Blanke creu que Hamann voldria haver anomenat la seua filosofia *verbalisme*; en Fritz Blanke, *Hamann-Studien, Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie 10*, Zurich, Zwingli Verlag, 1956, p. 95 (citat per Griffith-Dickson, 1995: 346).

primers impulsos per a fer-se càrrec de la realitat ja hi apareix la fe intentant fer-se camí. La fe és un instint previ a qualsevol raonament discursiu⁴⁶ (Griffith-Dickson, 1995: 72-73, 344).

Hamann va endegar una nova forma d'entendre l'epistemologia en bona part de la seua obra, però especialment quan reaccionava contra la kantiana *Crítica de la raó pura* (1781) i escrivia la *Metacrítica sobre el purisme la raó* (1784). Per a Hamann, Kant no havia resolt satisfactòriament els problemes filosòfics plantejats per Berkeley i Hume a l'hora de dur a les darreres conseqüències la raó crítica: «els seus sofistes, com els nostres, els van condemnar com si es tractés d'un parricidi que hom comet contra els principis bàsics del coneixement humà» (SODE, N II, 1950: 68). Al seu parer, Kant havia menystingut, d'una banda, la influència que la tradició exercia en el pensament a través del llenguatge i, d'altra, el paper de la passió en l'ús de la raó. Deia que no podia haver-hi categories a priori ni des del punt de vista temporal, perquè no hi ha pensament sense llenguatge, ni des del punt de vista lògic, perquè l'experiència és concomitant a la construcció de formes de pensament: «La possibilitat del coneixement humà d'objectes de l'experiència, sense i abans de tota experiència, és un dels secrets més ocults [...]. En aquesta doble im-possibilitat i en la poderosa diferència entre judici analític i sintètic, es funda la matèria i la forma d'una doctrina transcendental dels elements i del mètode» (MPV, N III, 1951: 283; MPRP, 1999: 37).

I aquesta experiència constructora de categories, que sempre són susceptibles de modificació, ha de ser forçosament lingüística. D'aquí que en la *Metacrítica* denuncie que:

«La primera purificació de la filosofia raïa en l'intent, en part mal entès i en part fracassat, de fer-ne la raó independent de tot llegat cultural [*Überlieferung*], tradició [*Tradition*] i fe. La segona és encara més transcendent i conclou ni més ni menys que en una independència de l'experiència i de la seua inducció quotidiana –perquè, després de més de dos mil anys de raó hom encara no sap què és!– més enllà de l'experiència [...].

»El tercer purisme, certament empíric i molt més profund, afecta al llenguatge, l'únic, primer i darrer instrument [*Organon*] i criteri de la raó, sense cap altra garantia que la tradició i l'ús. A hom li ocorre, però, amb aquest quasiídol com a aquell vell amb l'ideal de la raó. Com més hi reflexiona profundament i interior, hom emmudeix i perd l'aire per a parlar» (MPV, N III, 1951: 284; MPRP, 1999: 38).

⁴⁶ En aquest sentit hom pot traure a col·lació les paraules del final de *Juan de Mairena*, en el que seria una presentació d'un tipus de fe dialèctica molt aproximada al que Hamann defensa: «si algú intentase algún día, para continuar consecuentemente a Kant, una cuarta *Crítica*, que sería la de la *Pura creencia*, llegaría en su *Dialéctica transcendental* a descubrirnos acaso el carácter antinómico, no ya de la razón, sino de la fe, a revelarnos el gran problema del Sí y el No, como objetos, no de conocimiento, sino de creencia» (Antonio MACHADO, *Juan de Mairena*, Madrid, Alianza, 2004, p. 304).

A més, Hamann adopta una concepció relacionista del llenguatge en tant que el signe lingüístic obté el significat, d'una banda, en un pla estructuralista, embrollat en una xarxa d'oposicions amb els altres signes lingüístics i, d'altra banda, en contínua recreació d'acord amb l'experiència de construcció del món que realitzen conjuntament el tu i el jo, en funció de la cadena de tradicions que prenen com a base. No sols cal tenir present, doncs, l'aspecte d'oposicionalitat a partir del qual cada mot pren sentit en el conjunt idiomàtic en què habita, sinó l'aspecte d'utilitzabilitat, de practicitat, perquè és en l'activitat de l'ús constant de les paraules que aquestes van perfilant els seus contorns, de mode que s'aproximen amb major cura, d'una banda, a la intenció de la transferència i, d'altra banda, entre si, a l'hora d'acoblar la perspectiva global de la llengua, el paradigma de realitat que traslladen. Aconsegueixen suplir els buits intermedis de l'engranatge com més suavitat adopten les seues arestes.

Un dels corol·laris és la dificultat per a donar eixida a l'impuls lul·lià i leibnizià d'un llenguatge universal, capaç de prescindir del conjunt de condicionants, connotacions, matisos i riqueses traslladades per la tradició inherent a cada llengua. Un altre, les dificultats per a mantenir la distinció entre sensibilitat i enteniment que Kant acaba d'arrodonir però que es basa en el lema aristotelicotomista, recuperat per l'empirisme, que res no hi ha en l'intel·lecte que no haja passat abans pels sentits. Per a Hamann, aquest principi no deixa de ser una suposició apriorística perquè no hi ha manera de percebre-hi prelingüísticament. D'aquí que la distinció racionalisme-empirisme no tinga consistència: «Així com l'home va ser creat a imatge de Déu, igualment sembla ser el cos una figura o imatge de l'ànima» (*SODE*, N II, 1950: 66). I és que les paraules instauren –i hi aprofundeixen– el relacionisme epistemològic per mitjà de la capacitat de fusionar el que la raó escindida considerarà contraris epistemològics, la sensibilitat i l'enteniment, amb la potència per a evocar imatges vivencials pròpies i d'invocar empremtes tradicionals, en ambdós casos plenes de matisos connotatius: «Les paraules tenen, per tant, una capacitat estètica i lògica. Com a objectes visibles i audibles, pertanyen, amb llurs elements, a la sensibilitat i a la intuïció, però per l'esperit amb què s'apliquen i signifiquen pertanyen al món intel·lectual i dels conceptes» (*MPV*, N III, 1951: 288; *MPRP*, 1999: 42).

Tampoc no té consistència la distinció realisme-idealisme, des del moment que la raó que argumenta en un sentit o en l'altre, adés topa amb la incapacitat de l'experiència de l'exterior, adés amb la volatilitat d'un autisme filosòfic, respectivament. Des de la completud de l'instint de l'insecte, la vacil·lació innecessària de la raó es veu inferior i sols pren sentit la revaloració de l'intuïcionisme. El fracàs de la raó aïllada implica també la inoperància de les seues cresses, el principi d'identitat i de contradicció. Contra aquests s'aixeca el principi d'unió de

contraris, que tindrà tanta importància en la dialèctica hegeliana. Ja no es tracta d'impedir el lloc a la vacil·lació ni de fugir del dubte cap a la seguretat de la certesa, perquè aquests són el motor constant que permet el camí de la construcció del món. La negociació epistèmica entre un subjecte i un objecte de coneixement escindits deixa lloc a la unió intuïtiva d'una mena de transcendència immanent, des del moment que el jo és un producte d'un frec a frec social, que crea i recrea la realitat amb què interactuem. També el principi de la unió de contraris es troba en l'entramat temporalment indestruïble de percepció i enteniment: «Atès que el misteri del matrimoni entre natures tan oposades com les de l'home extern i intern, o del cos i l'ànima, és gran: així mateix, hom requereix del reconeixement de característiques múltiples, diferents i terrenals per a atansar una concepció assumible de plenitud en la unitat del ser del ser humà» (PEZ, N III, 1951: 40).

Més enllà de l'oposicionisme amb què la raó entén la realitat, Hamann proposa, doncs, un relacionisme en què tot està imbricat i que no deixa pas a les dicotomies rígides i estables. L'activitat és l'element característic del que hi ha i la creació el seu símptoma fonamental. La unió de l'ésser humà amb Déu s'estableix des d'aquesta capacitat poiètica d'un llenguatge creatiu, «eròtic», perquè no es limita a la mera descripció del món sinó que en descriure'l el construeix.

La cerca d'un Déu com a *arkhé*, d'un primer element que actua de principi constitutiu de la realitat, especialment de la humana, conceptualment escindit de la resta del que hi ha i que, tanmateix, s'hi relaciona en la forma de la dependència de tot allò aliè respecte del seu ser més autèntic, esdevé als ulls de Hamann mitologia racionalista: «Kant converteix Déu en un ideal sense adonar-se que la raó pura també ho és» (ZH VI, 1975: 163 –núm. 900–, Carta a Jacobi de 30.11.1785). Aquesta perspectiva proracional és incapaç, per un costat, d'acceptar l'amarament de tot en tot des de la dissemblança anàloga i, per l'altre, d'admetre la completud holista d'una lingüísticitat que, tanmateix, ha de ser exògena i heteropostulada.⁴⁷ Una cosa tenen en comú Hamann i Kant, el fet de considerar il·legítim qualsevol argument que pretén demostrar tant l'existència com la inexistència de Déu (Griffith-Dickson, 1995: 202, 286).

⁴⁷ Amb l'adjectiu *heteropostulat* volem incidir en la perplexitat d'una capacitat, la lingüística, que, d'una banda, sempre necessita un origen previ al seu primer desplegament en la Humanitat, perquè aquest desenvolupament depèn del reflex que troba en l'adreçament lingüístic anterior a què tendeix a imitar; i d'altra banda, resta amb una entitat ontològica esvaïda perquè, com que perd de vista els fonaments que justificarien l'origen propi, acaba per identificar l'àmbit del llenguatge amb el de la realitat i passa, així, a tenir la categoria de mer supòsit d'existència, car no és segur que el seu quefer responga a la funció referencial que el mateix llenguatge s'atribueix.

Per un altre costat, per a Hamann, el dit de Déu, la *communicatio idiomatum*, no és sols la dotació de la vida sinó, sobretot, la comunicació del germen de la divinitat per mitjà del llenguatge. Açò implica, d'una banda, que el llenguatge o la raó no podrien haver estat desenvolupats comptant exclusivament amb les habilitats evolutives de l'ésser humà des de la perfectibilitat natural de la seua animalitat, sense l'atracció d'aquesta habilitat des de l'adreçament del tu a imitar. I, d'altra banda, que el desplegament del llenguatge i, amb aquest, l'adveniment de la consciència reflexiva⁴⁸ són concomitants a la gènesi dels valors morals i existencials que l'humanisme cristià atribueix a la divinitat, amb el benentès que la descripció mítica i emmirallada que fa la narració mosaica d'aquest transsumpte ja esdevé, necessàriament i a posteriori, una narració antropològica, açò és, autocomprensiva: «sense antropomorfisme no és possible cap revelació –sense carn ni sang–» (ZH VII, 1979: 427 –núm. 1140–, Carta a Jacobi de 04-10.03.1788).

2.2.- RELACIONISME I UNIÓ DE CONTRARIS

«Al principi està la relació» (Buber, 1998: 23). Amb aquest pensament Martin Buber pretén de sintetitzar, tot inspirant-se en Hamann, una teoria ben complexa que trasllada la necessitat de contemplar la dinàmica de la mutualitat en la comprensió de la realitat. Cada cosa pren el sentit des de la relació que manté amb l'entramat que constitueix el món del llenguatge. S'hi estableix una negociació contínua a través de la dialèctica en què les entitats no poden mantenir l'estabilitat i mostrar-se de forma discreta. Més bé, conformen el ser propi a partir de la totalitat de negociacions. Açò repercuteix en la necessitat d'assumir la realitat amb plenitud de facultats epistemològiques, és a dir, des de la fusió d'aquestes. Per això, Goethe afirma: «El principi de qualsevol nota sobre Hamann pot reduir-se a açò: “Tot el que l'ésser humà escomet, tant si és produït per la paraula, l'acció o alguna altra cosa, deu sorgir

⁴⁸ Entenem per *consciència reflexiva* el tipus de consciència no immediata que naix amb la *consciència paraverbal* però es plenifica després, quan, d'una banda, l'home desplega un sentit de l'experiència més durador en el pla racional, però alhora, menys intens en el pla emocional del que gaudia abans; a més, en la *consciència reflexiva plena*, el diàleg amb si mateix és capaç de demanar per la justificació del criteri abans d'assumir-lo o no, a diferència de la paraverbal, que es limitava a distingir-lo i seguir-lo. Diferenciem, al seu torn, tres tipus de consciència reflexiva plena, la *genèrica*, la *discreta* i l'*holista*.

de tots els poders unificats; tot el que és aïllat és censurable”» (Griffith-Dickson, 1995: 320).⁴⁹

D’aquí que la universalitat en Hamann no esdevé una qualitat intersubjectiva, tal com la raó escindida entén la intersubjectivitat, açò és, com una forma predisposada a la captació de l’exterior en l’interior de cada subjecte. En tant que, d’una banda, el relacionisme holista implica una perspectiva que no entén la realitat com una relació de subjecte-objecte i que, d’altra banda, la certitud és una qualitat del subjecte cartesià, la certesa, entesa com a saber elaborat, com a presa de consciència d’allò no donat de forma evident, no és a l’abast de l’home més que en l’analogia d’un viatjar perfectiblement i indefinidament amb l’objectiu d’abastar-la. És a dir, necessitem també de la fe en la veritat. La veritat no deixa de ser, doncs, una de les creences bàsiques, una protocreença:

«És pur idealisme separar creure i sentir, de pensar. La sociabilitat és el veritable principi de la raó i el llenguatge, a través del qual les nostres sensacions i representacions resulten modificades. Totes les filosofies fins ara han separat coses que no poden ser escindides de cap manera. Coses sense relacions i relacions sense coses. No hi ha criatures absolutes, com tampoc no hi ha certesa absoluta [...]. Si creiem les nostres sensacions, les nostres representacions, llavors de ben segur cessen totes les divisions. No ens en podem desfer a voluntat d’aquests testimonis, ni podem refutar ningú quan hi donen consentiment» (ZH VII, 1799: 174 –núm. 1060–, Carta a Jacobi de 27.04-03.05.1787).

Tant l’idealisme com l’empirisme es configuren sense adonar-se de la dependència que tota concepció epistemològica té del llenguatge. Entre la passivitat del realista i la determinació intersubjectiva del racionalista, no hi és l’idealisme transcendental, tal vegada més proper al darrer, sinó l’hermenèutica interrelacionista que dota el món d’una reciprocitat mútua: «Els filòsofs han tingut des de sempre per vertadera una declaració de divorci, en separar allò que la natura ha unit» (PEZ, N III, 1951: 40). De l’empirisme Hamann denuncia el mite de la passivitat del subjecte. Del racionalisme, el mite de la raó escindida de la seua vessant sensible. Sensatesa, seny, (tenir) sentit són mots que refereixen elements i característiques pertanyents a un àmbit intel·lectual i alhora comparteixen ètims amb mots que es mantenen en l’àmbit d’allò sensible. De tots dos, empirisme i racionalisme, denuncia els mites de la dicotomia subjecte-objecte i de la raó analítica, incapaç de relacionisme i de fusionar els distints aspectes de la realitat més que a través de la cerca d’una llei bàsica axiomàtica, inconscient de la dependència del pensament respecte de les relacions vivencials

⁴⁹ A partir de Johann GOETHE, *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens, Münchner Ausgabe*, Gerhard Sauder (ed.), vol. XVI, Munic, Carl Hanser Verlag, 1990, p. 549.

de la comunitat: «Els éssers complexos no són capaços de sensacions simples, i menys encara de coneixement simple. La sensació pot separar-se tan poc de la raó en la natura humana com la raó de la sensibilitat» (ZH VII, 1979: 165-166 –núm. 1060–, Carta a Jacobi de 27.04-03.05.1787). Però no sols no hi ha cap raó escindida de la seua vessant sensible, sinó que tampoc no és autèntica la dicotomia de la sensibilitat, ni respecte de la raó ni en les subdivisions dins de si mateixa. Aquesta es presenta autènticament en una mena de sentit global en què les capes sensorials se superposen les unes a les altres. La inseparabilitat, compenetrabilitat i comunió entre els fenòmens sonor i visual de la vivència –i amb aquests estan representats els de la resta de sentits– es troba simbolitzada en el «parla, perquè et puga veure»,⁵⁰ que Hamann trau a col·lació diverses vegades en els seus escrits. Igualment, es perfila en la insistència en el verb “dir” de les ordres a si mateix amb què la Revelació conta, en el Gènesi, que el ser es replicava verbalment en una realitat, al seu torn, verbal que rep la confirmació visual del criteri de la coincidència entre la pretensió i la producció amb: «I Déu veié que tot això era bo» (Gn 1,4.10.12.18.21.25.31):

«Els sentits i les passions no parlen ni entenen res sinó imatges. En imatges consisteix tot el tresor del coneixement i la felicitat de l’home. El primer brot de la Creació i la primera impressió de l’escriptor de la Història d’aquesta; – la primera manifestació i el primer gaudi de la natura s’uneixen en la paraula: “Que hi haja llum!”; amb açò comença la percepció de la presència de les coses» (*AENU*, N II, 1950: 197; *ESNU*, 1999: 275).

La universalitat és, més bé, d’un plasma que és capaç d’amarar tota cosa que hi ha com un entramat que no es limita a la simple connexió espaciotemporal, sinó que en la mateixa interrelació disposa la forma de ser de cada element, que alhora es recrea en, col·labora i retroalimenta tota altra part del conjunt. Per això, Hamann trasllada la categoria de la comunitat i acció recíproca a tota classe de relació ontològica, epistemològica i antropològica, car les relacions són guiades per una dialèctica holista polièdrica i multidireccional que banya cada element. En aquest context, pot exposar el principi d’unió de contraris, amb què preconfigura també el motor de la dialèctica hegeliana:

«Res no sembla més fàcil que el salt d’un extrem a l’altre, i res tan difícil com llur unió en el centre. [...] Aquesta coincidència [la unió de contraris] se m’apareix sempre com l’única raó suficient de totes les contradiccions –i el veritable procés de llur resolució i conciliació, posa fi a

⁵⁰ Vegeu nota a peu de pàgina núm. 225.

tota querella [*Fehd*] de la raó pròspera i la desraó pura» (ZH IV, 1959: 287 –núm. 617–, Carta a Herder de 27.-29.04.1781).⁵¹

Quan Hamann aconsella el fill de seguir sempre el camí de l'economia,⁵² el principi de la navalla d'Occam en cada pas de la trajectòria vital, concentra en un aforisme la base filosòfica del seu pensament, el fusionisme interrelacional que lluita constantment contra la tendència abstraccionista i dicotomitzadora de la raó escindida. Per a Hamann, la realitat es mostra en llenguatge econòmic: «L'esperit no desitja abandonar la carn» (*KHB*, N II, 1950: 177). La fusió, però, no desemboca en una amalgama indestriablement idèntica, sinó en una confluència recíproca que manté, des de l'analogia del ser, la disposició corresposta de cada element en el tot (Griffith-Dickson, 1995: 179). L'íntima comunió sols és possible des de la dissemblança que implica la semblança, des de l'analogia.

No es pot considerar, però, la teoria de Hamann un panteisme spinozià, perquè aquest manté la dèria deslligadora de la raó de la filosofia occidental que, en la mesura que escindeix subjecte i objecte per donar un major pes a l'un o a l'altre, s'allunya de la consciència de la interrelació holista dependent de la lingüísticitat. El panteisme spinozià no pot deixar de ser una epistemologia alienada, en tant que aliena els distints elements que componen la realitat per aplegar-los, després, sobre l'amarament d'un Déu que es manté ònticament mundà, que no és capaç d'abstracte la seua vigència respecte del món de les coses. Sí que podríem anomenar, en canvi, panteisme lingüístic la proposta hamanniana, sempre que en féssem unes matisacions: primer, que les dicotomies són creences primeres, metòdiques i aproximatives, útils a la mà encaminats a la presa de consciència de la fe inherent a tota aproximació al tot i de la interrelació de tot allò a què ens hi podem aproximar; i, segon, que malgrat que no hi ha més Déu o realitat que la que es mostra en el llenguatge, Déu ha de ser pròpiament més enllà de la realitat, Déu ha de ser metareal, metalingüístic. O acceptem aquesta darrera antinòmia, aquest misteri originari, o el llenguatge, el món, la realitat, no existeixen, no hi ha fe que els justifique:

⁵¹ De forma semblant: «*Jordani Bruni Principium concidentiae oppositorum* és, als meus ulls, més valuós que tota la crítica kantiana» (ZH IV, 1959: 462 –núm. 676– Carta a Herder de 17-18.11.1782); i encara: «De molts anys ençà que cerque un llibre de Giordano Bruno, *De la causa, principio ed uno* [...]. Aquest apel·la en el llibre a *de triplici minimo et mensura*, que tinc per un *principii coincidentiae oppositorum*, que estime sense saber per què, i es contraposa sempre al principi de contradicció o de raó suficient» (ZH V, 1965: 327 –núm. 800–, Carta a Jacobi de 16.01.1785).

⁵² Vegeu nota a peu de pàgina núm. 161 sobre el consell al fill.

«El ser, la creença i la raó són pures relacions que no poden ser tractades de forma absoluta, i no són coses sinó purs conceptes escolàstics, signes per a entendre'ns, no per a admirar, eines per a despertar l'atenció, no per a posar-hi traves, igual que la natura no és la revelació de si mateixa, sinó d'un objecte superior» (ZH VII, 1979: 173 –núm. 1060–, Carta a Jacobi de 27.04-03.05.1787).

Déu no pot ser entès, des de l'exterioritat absoluta. Hom tampoc no pot aplicar-li el discretisme. El deisme obvia el fet que Déu ho amara tot d'una forma ontològica, protolingüística, que no permet de desentendre'ns-en i recuperar-lo després. Es tracta d'un Déu relligat a l'existència, a la lingüisticitat. És per això que podem parlar d'un ontoteisme en Hamann. A més, el Déu relligat no deixa de ser una acció constant de la consciència genèrica⁵³ per a mantenir alimentat el motor de la mutualitat. En la transformació de l'individu en gènere de si mateix, hom dispara cap a tot arreu la divinitat, açò és, la veu de l'altre amb què dialoga des de l'acció tutorial. Hom s'hi veu en tot, com un altre de si mateix. I alhora, tot se li presenta a hom com una totalitat absolutament relligada, irreductible a la discrecionalitat,⁵⁴ i eminentment dialèctica. En aquest sentit, la confecció del Déu areligiós, del Déu no relligat, esdevé un menyspreu per part de l'autocomprensió de la consciència genèrica del seu ser més íntim i, així, també, un reforç constant de l'equivocació resultant de contemplar-se a si mateix en l'espill de la consciència discreta i la seua subjectivitat escindida hipostasiada en el col·lectiu. Fins i tot esdevé una fugida endavant el dolor de l'absurd d'una existència que, si bé se sap a si mateixa limitada, per contraposició amb l'exogeneïtat de la consciència genèrica, es troba alhora desamparada i abandonada per la mutualitat, en renunciar a seguir el camí de la transcendència i concentrar els esforços en l'egoïtzació de la

⁵³ Entenem per *consciència genèrica*, d'acord amb Feuerbach, la capacitat reflexiva de l'home, a partir de la qual és capaç de transcendir la seua consciència immediata i ubicar-se en una forma imaginària de consciència representativa de l'espècie, en un tu que el permet de pensar-se com a formant part del gènere humà (Feuerbach, 2013: 53). En la mesura que assumeix la imbricació del tu amb el jo, gaudeix d'una subjectivitat vacil·lant aliena al discretisme o parcel·lació de la subjectivitat. També l'anomenem *consciència reflexiva lliure*, perquè, d'una banda, és capaç de preguntar-se per la justificació del criteri, a diferència de la consciència paraverbal; i, d'altra banda, està més a prop que la consciència discreta en l'assumpció dels condicionants de la dialèctica.

⁵⁴ Discretisme i discrecionalitat són els trets bàsics de la subjectivitat de la consciència discreta. El discretisme indica l'autoconcepció escindida d'un jo que no se sent ja més en comunió amb el tu. I la discrecionalitat esmenta la creença en la llibertat d'una voluntat individual independent de qualsevol influència comunitària.

comunitat. El Déu deslligat resulta, per tant, un símptoma de l'intent de desencadenament de la raó respecte dels seus existenciaris.⁵⁵

Tampoc no podem oblidar l'amarament del ser de Déu en el llenguatge a través de la capacitat relacionadora de la partícula *és*, que alhora està en tot i, en canvi, deixa d'estar-ho en el moment que hom vol accedir al seu significat. D'aquí també la frase d'Ex 3,14: «Jo sóc el que és». D'aquí, igualment, que l'existència no es puga substantivar i que la diferència escolàstica d'essència i existència siga un *flatus vocis* (Griffith-Dickson, 1995: 297). L'existir relacionista és un amarament holista que s'esmuny entre les mans de la racionalitat tradicional. En qualsevol cas, cal reconèixer la forma de ser lingüística de la realitat, de mode que tota aproximació que hom en faça haurà de produir-se per mitjà de la metàfora i l'analogia. És més, aquesta és la forma de ser de la realitat. La realitat és metafòrica i analògica, d'aquí que natura, llenguatge i raó mantinguen també un tipus de relació analògica o metafòrica, igual que les tres formes clàssiques del subjecte jo, tu i ell, i així totes les coses en què es desplega la lingüïsticitat. I és que el relacionisme no ho és només del tu i el jo amb el món que van creant a través de l'experiència, sinó de tots els elements que componen aquest món, perquè tan sols de la relació mútua que hi pateixen n'obtenen significat.

La fusió de la realitat es palpa en la intercanviabilitat de papers entre els distints actants dels esdeveniments, en un món en què no hi ha mai més presències estables i discretes, sinó vivències intenses i col·laboracions. La raó escindida pretén, tanmateix, restar al marge d'aquesta fusió i parcel·lar elements jeràrquics que destaca per salvar-se de la mutualitat, que interpreta caòticament, perquè ha pres com a model d'aprenentatge la concentració, l'aïllament, l'isolacionisme. La vida i la mutualitat són inseparables, de mode que el mutu sacrifici del tu i del jo va en paral·lel amb el benefici mutu, amb l'aprofitament conjunt. No hi ha instrumentalització fins que la raó escindida comença a planificar les escomeses des de l'egoïtat. L'anàlisi que Feuerbach fa del cristianisme ens serveix d'aproximació a la perspectiva de Hamann entorn de la dissolució del subjecte discret en la vacil·lació i la reciprocitat de les relacions:

«En la respiració jo sóc l'objecte de l'aire i l'aire és el subjecte; quan convertesc l'aire en objecte del pensament, d'investigació, d'anàlisi, invertesc aquella relació, faig de mi el subjecte i de l'aire l'objecte. [...] La vida física no és, en general, més que aquest intercanvi etern de

⁵⁵ Entenem per *existenciaris de la raó* els elements originaris de què la raó depèn en la comprensió de la realitat. Els anomenarem també *existenciaris de la lingüïsticitat*, en la mesura que la raó depèn del llenguatge i aquest està orientat per la forma de ser del diàleg en la cosmovisió que desplega. Ens hi inspirem en la distinció entre existenciaris i categories de Heidegger (2007: 56).

subjecte i objecte, de fi i mitjà. Consumim l'aire i aquest ens consumeix; gaudim i ens gaudeixen. Sols l'enteniment és el ser que gaudeix totes les coses sense que aquestes el gaudesquen» (Feuerbach, 2013: 91).

L'amor pren el paper de l'element que impulsa cap al relacionisme i possibilita, així, la reactualització de la mutualitat; esdevé també l'indici hermenèutic que mostra ònticament la fusió de l'existència, no sols pel que fa a la fenomenologia de la relació entre el tu i el jo, sinó sobretot per la capacitat docent per a divulgar la comunió entre la sensibilitat interessada i l'espiritualitat sacrificial. L'amor en el cristianisme representa, en suma, una via d'accés a l'estatus de la divinitat. D'altra banda, malgrat que l'amor pateix i parteix d'una aspiració de recompensa, com a contrapartida, impulsa el jo per a eixir fora de la presó del solipsisme i li mostra la seua incompletud. L'amor esdevé una vacuna contra l'egoïtat. L'amor li dona al jo després d'haver-li'n llevat.

Efectivament, l'amor esdevé el moviment pendular de la realitat. I és que no hi ha forma d'entendre la realitat sinó des de la pura fusió de contraris, des de la mateixa dialèctica, des del diàleg en la diferència, perquè si bé l'amor és la *dýnamis* que força el desplegament d'allò real des del primer moment de la seua existència, aquest amor sols es pot interpretar com una necessitat de la diferència. La creació, per tant, és un desplegament amorós de la diferència intentant-se trobar a si mateixa, en la reactualització de la vella novetat. És, doncs, tan existenciar l'amor com la diferència; en conjunció estructuren la dialèctica de la fusió dels oposats.

Amb aquest anar i venir fenomenològic, amb l'onticitat pendular, amb la vacil·lació temporal i subjectiva de les experiències, hom troba una insistència en la importància de la paraula, del símbol, que obertament realitza l'acte de significar com a concreció de la força del principi d'unió de contraris, en la mesura que apunta al que és semblant i distint, i com a pedra de volta en què recolza el pes de la resta de pedres de volta de la realitat: «la paraula és l'únic permanent, l'únic de què hom pot dir que fou, és i serà. Tota la resta o fou, o és, o serà. Sols el nom és ahir, avui i demà. I el nom no és la cosa» (Rosenzweig, 1994: 25). El record del símbol trau a col·lació el ball d'experiències que ens converteix en subjectivitats vacil·lants, amb una espiral de temps distints en mútua influència que impedeixen el posicionament estable de la partícula des de la qual la voluntat discreta hauria de posar-se en marxa.

La compassió, l'empatia i la pietat, són l'eina hermenèutica oposada a la discrecionalitat de la raó escindida, serveixen de nexa d'unió per a l'expansió de la mutualitat en el món. La compassió, l'empatia i la pietat, construeixen el món a imatge i semblança del ser sensible, tot

adjudicant aquesta mateixa forma de ser a cada cosa que hi ha, com si aquesta mateixa cosa fos vivent i capaç de sentir. La compassió, l'empatia i la pietat fan parlar a les coses, són capaces de trobar gemecs, queixes, gratitud i menyspreu en cada cosa que hi ha, i, amb açò, concreten la capacitat de la paraula per a fecundar la realitat. L'amor que hi ha rere aquestes eines creadores possibilita la dita fecundació (Feuerbach, 2013: 99, 105, 135).

Les coses comencen a parlar-nos, a mostrar-nos gustos, desitjos, intencions, malestar, i gratitud quan no ens hi relacionem des de la perspectiva de l'objectivitat pròpia de la subjectivitat discreta, que és la que converteix la tercera persona en quelcom diferent d'un tu, ben lluny del tu-ell de l'entusiasme, sinó que ens hi relacionem des del paradigma de la tuïtat. Així, sense la impregnació de l'altre de la realitat en mi, no sóc capaç de comunicar-m'hi en profunditat, però quan ho faig, l'altre no pot ser simplement un objecte, sinó allò que hi pren vida a partir de la meua i, amb açò, me la dona:

«La paraula bàsica jo-tu funda el món de la relació.

[...]

»També, però, pot ocórrer que jo, per unió de voluntat i gràcia, en considerar l'arbre siga dut a entrar en relació amb aquest, de mode que llavors ja no siga un allò. El poder de la seua exclusivitat m'ha captat.

[...]

»No intenteu afeblir el sentit de la relació: Relació és reciprocitat» (Buber, 1998: 13-15).

I és que el món pot ser construït de dues formes, a través del jo-tu o del jo-allò. El jo-tu representa l'entusiasme de la subjectivitat vacil·lant en la seua implosió cap a la confecció del món, mentre que el jo-allò seria la subjectivitat discreta del jo antitúic en el mateix quefer.

2.3.- LA DIALÈCTICA JO I TU: SUBJECTIVITAT VACIL·LANT I DISCRETA

El subjecte discret i discrecional⁵⁶ és l'àtom de la modernitat, que creu que ja no necessita Déu perquè l'ha desbancat. Però, amb açò, s'ha succionat a si mateix, ha perdut la noció de la justificació, en una mena de diàleg dins de si mateix entre el Gat amb botes i l'Ogre que es converteix en ratolí per demostrar el seu poder. La discrecionalitat del subjecte de la raó

⁵⁶ Que disposa de llibertat de decidir o obrar segons el propi judici.

moderna recolza en una voluntat que es creu lliure a si mateixa en la mesura que no albira el trajecte de la metacrítica i bandeja, per això, tot conat de comprensió de la mutualitat.

Però la constitució de la voluntat discrecional de la subjectivitat discreta té com a conseqüència la pèrdua de vista del sentit de la divinitat original sorgida de la dialèctica, la brúixola del tu constituent. La institució del jo objectivant implica la deshumanització del tu i del mateix jo:

«El ser-per-a-si del jo solitari no és un fet original en la vida espiritual de l'home, sinó un resultat de l'acció de tancar-se al tu –i açò comptant amb el fet que el jo existís fora de la relació amb el tu i independent d'aquest: en aquest cas l'home seria tan mut i absent de paraula com l'animal, com la natura sencera–. Aquesta acció, però, de tancar-se no és res més que “l'apostasia respecte de Déu”; l'intent de l'home d'existir en una “interioritat” atea –quina *contradictio in adiecto*!–, el primer abús, l'ús invertit de la llibertat, del ser personal d'aquell existir posat per Déu en l'home» (Ebner, 1995: 32).

El subjecte hamannià, en canvi, no és un home substantivat que negocia i juga amb una realitat substantivada, sinó un quefer que es compromet involuntàriament amb la tendència al més enllà de si mateix, un ser que assenta el sentit de les accions en l'acceptació irreductible d'allò altre de la negociació, malgrat la fusió de l'alteritat amb l'alè de l'egoïtat. La subjectivitat hamanniana no és la d'un subjecte discret sinó la d'un subjecte superat pel context i immers de tal forma en aquest que no acaba de perdre la capacitat d'acció autònoma, tot i que aquesta hi resta diluïda en la negociació constant amb el marc referencial des d'on pot perfilar amb major claredat el jo, açò és, els existenciaris del diàleg.

En aquest sentit, tota filosofia construïda sobre la base d'un jo virtual, d'un subjecte discret que esdevé, a més, producte del reflex buit del no res sobre si mateix, és una filosofia desvirtuada (Feuerbach, 2013: 103, 203). D'aquí que l'evidència intuïtiva siga el mite en què s'assenta la certesa científica d'una raó cartesiana incapaç d'aplicar el criteri de veritat sobre si mateixa, açò és, sobre el subjecte de què aquesta evidència emana. No es pot tenir evidència intuïtiva del jo, d'una banda, perquè és un producte del món, de la comunicació amb el tu i la tradició; i, d'altra banda, perquè el subjecte, siga el que siga açò, s'escapa de la xarxa que l'impuls d'acotació eidètica⁵⁷ li llança, el subjecte es resisteix a l'objectivació; també, doncs, l'origen de la mateixa evidència intuïtiva, en el cas més simple imaginable de tautologia, no sols és un mite d'identificació impossible per definició o per raó de ser, car la identitat en la

⁵⁷ Utilitzem, en la present investigació, el terme *eidètic*, no a partir del sentit de la fenomenologia de Husserl, sinó del de la psicologia de Jaensch, que refereix la capacitat de convertir les experiències actuals en imatges mentals en la memòria.

diferència és impedita per la lògica de l'escissió; sinó que en allò que hi dóna sentit al seu sorgir, es comporta l'evidència com tot altre fenomen sensible, hom no sap d'on sorgeix. Aquesta forma d'entendre l'impuls per saber recorda 1 Co, 8,2-3: «Els qui es fan la il·lusió de conèixer alguna cosa, encara no saben com han de conèixer. En canvi, els qui estimen Déu són reconeguts per ell»; i entronca, en part, amb la ironia socràtica.

I és que Hamann metaesquemmatitza⁵⁸ les «llacunes i deficiències» de la «Segona Secció» de la «Primera Part» de l'*Abhandlung* de Herder⁵⁹ i les converteix en la necessitat dels altres. Per a Hamann, la llibertat no és, fonamentalment, un assumpte epistemològic com en Herder, qui diposita l'origen del pensament en la dispersió respecte dels instints, sinó sobretot una qüestió ètica i ontològica, la de la cerca de l'altre per al desplegament del nostre ser des de les «llacunes i deficiències» pròpies. Es tracta d'una tendència a l'altre que ens compromet mútuament (Griffith-Dickson, 1995: 348). Igual que l'interpret, el nouvingut, malgrat ser un producte de la tradició és un producte inacabat que ha de construir la perspectiva pròpia entre les misèries i virtuts pròpies, entre la confusió agònica d'un fer-se camí a les palpentres, amb l'objectiu d'apropiar-se de si mateix, de retrobar-se amb claredat, de ser feliç, amb l'amenaça latent de la ruïna, de l'error d'una visió que ha de ser reexaminada contínuament: «L'home no és, per tant, sols un conreu vivent, sinó també el fill del conreu i no sols conreu i llavor [...] sinó també el rei del camp disposat a raure el seu conreu entre bona llavor i brossa hostil; perquè què és un conreu sense llavor i un príncep sense país ni ingressos?» (PEZ, N III, 1951: 40).

La primera objectivació del jo prové de l'apel·lació que el tu m'adreça en forma d'un tu per a mi que sóc jo. No hi ha forma pròpiament dita d'autoconeixement, si no és a través de

⁵⁸ Per aprofundir en el concepte vegeu nota a peu de pàgina núm. 110 sobre l'aparició en Hamann del terme *metaesquematisme* i l'apartat 3.3 de la Part I amb el mateix nom.

⁵⁹ «Les llacunes i deficiències no poden constituir, tanmateix, el distintiu del gènere humà, car la natura hauria estat, llavors, per a l'home la madrastra més dura, atès que ha estat la mare més tendra per a qualsevol insecte» (AURS, A I, 1985: 715; EORL, 1982: 149). El fragment s'inclou després de la comparació entre la nuesa de l'ésser humà amb l'eficiència dels instints animals i abans d'explicar que, precisament, aquesta indeterminació instintiva ha permès de tenir a l'abast les facultats pròpies per a concentrar-les, de forma conjunta, en un punt de l'experiència, fins i tot, en la percepció interior (AURS, A I, 1985: 722-723; EORL, 1982: 156). La visió de Herder no s'allunya tant de la de Rousseau, quant al fet que la distinció entre els animals i l'ésser humà rau en la «perfectibilitat» del darrer enfront de la determinació d'aquells (Rousseau, 1983: 98); la qual cosa ve confirmada pel fet que Herder continua desenvolupant aquesta idea per mitjà del concepte *natura autorealitzativa* [*selbstwirksame Natur*] de l'ésser humà en *Ideen zur Philosophie der Geschichte* (IDPG, A VI, 1989: 633; IDFH, 1959: 492).

l'heteroconeixement que de mi mateix faig en funció del reflex que trobe en l'altre. Una de les revelacions cabdals és aquest existenciari lingüístic que determina des de la distància la forma de ser de la realitat i, en aquest sentit, esdevé una guia divina. Es tracta del descobriment, revelat ja en la forma d'intuïció pròpia del cristianisme de la indestriabilitat del jo i el proïsme:

«Amb l'objectiu de facilitar el coneixement del nostre jo, el meu jo és visible com en un mirall en cada proïsme. Així com la imatge del meu rostre es reflecteix a l'aigua, així es reflecteix el meu jo en cada proïsme [...].

»Déu i el meu proïsme són, per tant, una part del meu re-coneixement, de la meua auto-estima» (*Brocken*, N I, 1949: 302).

També hi rau ací una de les claus que permet a Hamann d'abraçar ben estretament el cristianisme. Així com la dita intuïció de la indestriabilitat subjectiva ja hi era en el judaisme, encara es limitava llavors, però, a la dissolució de la subjectivitat en la vacil·lació identitària, ètnica. El cristianisme és capaç de conduir la intuïció cap a la universalitat, d'albirar més ençà dels existenciaris de la lingüísticitat i permetre plenament la fecundació de la forma de ser del diàleg. És a dir, la religió es torna ecumènica.⁶⁰

El tu, per això mateix, no sols representa la tradició zero,⁶¹ no sols és l'únic reflex amb què compta el jo per a saber de si, sinó que també és el símptoma d'una força creativa més profunda a què el tu mateix respon, l'amor com a apel·lació dialèctica insistent per a trobar un altre si de si mateix. El tu, però, no té sobre mi, després de la meua enculturació, una posició superior, perquè a través de mi-com-a-tu també el tu s'actualitza com a jo.

La creació es manifesta contínuament en la nostra reactualització com a persones a través de la comunicació amb el tu. La paraula esdevé el moment de la fusió de la segona i la primera persona i, per tant, la càpsula de realitat en què comença a florir i es recrea sempre, tota subjectivitat vacil·lant. En aquest recrear-se hom se sent transportat, així mateix, al regne conjunt i particular de l'experiència amb sentit, aquella que no abandona mai l'alè de la

⁶⁰ «La religió cristiana és la religió jueva purificada de l'egoisme nacional [...]. Si abandonem els límits de la consciència nacional, hom obté l'home en lloc de l'israelita» (Feuerbach, 2013: 167). És interessant de comparar el valor ètnic del proïsme en Lv 19,18.19.34, amb el valor ecumènic en Mt 5,43.19,19.22,39, Mc 12,31-33, Lc 10,27 –amb la paràbola del bon samarità, Jesús resol els dubtes que li plantegen quant al contingut del proïsme–, Rm 13,8-9, Ga 5,14 i Jm 2,8. Vegeu nota a peu de pàgina núm. 142.

⁶¹ Anomenem *tradició zero* el primer llegat cultural que hauria arribat al primer ésser humà capaç de desplegar, completament, la capacitat lingüística fins al nivell d'una llengua gramaticalment complexa, amb el benetès que açò no hauria estat possible sense un adreçament lingüístic previ, sobrevingut des de l'exterior, que hom pogués imitar.

mutualitat de les subjectivitats i les coses que es resisteixen a ser res distint de mi. En la paraula resideix l'alè de l'existència, d'una existència que no és distant de mi, ni en l'inici de la primera trobada ni en el procediment de la quotidianitat en què reapareix.⁶²

La garantia de la comunicació s'assenta en la tensió del jo per a reflectir els seus feixos de llum en l'espill de l'altre. D'aquí que l'altre amb què entaula comunicació siga tot el món, de moment, per al jo. Això vol dir que el jo es replanteja a si mateix en funció de la Humanitat que té davant de si en la forma de cada tu amb què tracta, perquè interpreta cada tu com el tot que pot donar sentit al món. Açò explica també el fet que en l'amor el jo trobe la completud requerida en la forma d'un únic tu que anul·la, de moment, tot altre tu potencial, en la mesura que hi ha una Humanitat sencera en la forma d'un tu que l'aixopluga sota la pluja de la soledat, una soledat que ja no es troba a si mateixa quan es mira a l'espill del tu. A més, li dóna la possibilitat de transcendir el món de la discrecionalitat racionalitzada i apurar el ser propi en cada instant que l'aproxima als marges de la lingüïsticitat (Feuerbach, 2013: 199, 202-203).

Però la comunicació amb el tu del tu pròpiament dit, igual que amb el tu de qualsevol altre de mi mateix en la forma de cosa vivent, no es pot realitzar a través de les paraules de què disposa l'experiència de la raó escindida d'acord amb la subjectivitat discreta i el llenguatge objectiu. S'ha d'anar-hi més enllà, a cercar la vivència de les coses, també del tu, en els marges de la lingüïsticitat. Sols si es violenta el llenguatge hom pot convertir l'experiència en vivència; sols si hom força el motor del vehicle hom podrà deixar de notar la rugositat del neumàtic, i recuperar, alhora, la suavitat de l'asfalt en un mode de sensació unificada en què hom hi posa en joc la vida.

La forma de ser tũica del jo desenvolupa l'entũició de tot, l'amarament explosiu de si mateix en el tot a partir d'una consciència genèrica fidel, fidelitzada, fidèica, que no traeix la fe en la mutualitat. Es tracta també d'una necessitat existenciària de comunicació, la de la trucada a la porta per veure si hi ha algú darrere, la del bumerang de l'adreçament que de forma mimètica comença a volar sobre un terreny desconegut, tot cercant desesperadament un tu jòic en què respirar; estem parlant de la petició de tu com a *dýnamis* que es resisteix a la tendència objectivant del llenguatge natural en la forma de raó que ha desenvolupat la filosofia tradicional (Buber, 1998: 16, 30-31).

⁶² «La paraula té, a més, una dimensió fundant com a vehicle de la relació tu-jo. Per això, com a principi motor i com a meta intencional del sentit empíric i objectiu de la paraula està el sentit més profund de la relació jo-tu en el nivell transcendent d'allò pneumatològic» (Garrido, 1995: 9).

La dialèctica del tu i el jo es concreta en la pulsio de transcendència que es dispara per mitjà de l'amor. L'amor aconsegueix actualitzar amb tota intensitat l'existenciari de la mutualitat, de mode que clarifica a la consciència del jo la seua dependència congènita i, al mateix temps, dóna un sentit a l'existència molt més elevat que el que és capaç d'aportar la simple discrecionalitat de l'egoïtat. Així mateix, en el *páthos* del desamor, la mutualitat heterogènia de la realitat es resisteix a recuperar la forma de la intranscendència perquè la considera un empobriment ontic de l'existència pròpia.

Hamann exalta en *Versuch einer Sibylle über die Ehe*, l'altra Trinitat que representa la unió mística del retrobament del ser a través de la desindividuació que proporciona el traspàs de la matèria: «Sense el sacrifici de la innocència, el tresor i element sagrat de la virginitat roman ignorat, i l'entrada a aquesta virtut celestial, impenetrable» (*SUDE*, N III, 1951: 202). També ací hi ha un retrobament del propi jo en el tu; en definitiva, un retrobament de la sensació holista del ser. A més, l'entrega de la dona en el matrimoni compromès en una època o societat puritanes, simbolitza també el descobriment de la pròpia natura a través de l'altre, d'aquella part del propi ser de què es té notícia per mitjà del reflex derivat de la imatge que l'altre té d'aquell que no és ell, del tu de la comunicació, de mode que aquest tu esdevé un jo renovat, redescobert per a si mateix. En aquest marc: «L'autoconeixement comença amb el proïsme, amb l'espill, i el mateix passa amb l'autèntica autoestima [*Selbstliebe*]; que va de l'espill a la cosa»⁶³ (ZH VI, 1975: 281 –núm. 936–, Carta a Jacobi de 25.02.1786). Així com l'amor sexual és la presa de consciència de la dualitat de la finitud pròpia que esdevé infinitud comuna en superar els primers límits i assolir la transcendència de la fusió de la realitat, també l'amistat autèntica insisteix a resistir-se a la tendència a la individuació de la subjectivitat discreta. Açò ocorre en ubicar-se el subjecte en una tensió constant cap a la comprensió, condescendència i compromís envers l'altre, de mode que un mateix es mostra en estat d'incompletud en la mesura que es troba amb una desharmonia, quan el *páthos* propi es fa ressò del *páthos* aliè arran de la problemàtica ja no aliena de l'altre.

Per a Hamann, objectivar la realitat en cerca de coneixement és un voler robar-la, voler adquirir-la de forma il·lícita perquè no hi ha més forma d'obtenir-ne saber que a partir de la fecundació rebuda, la implicació del ser propi en l'assumpte, de mode que l'empatia siga una clau interpretativa. Per això, l'amistat és un dels instruments cabdals de l'hermenèutica

⁶³ Tal vegada el significat d'*autoestima* no està a l'altura de la força que pren l'*amor de si mateix* que hom pot, fins i tot, relacionar amb el mite de Narcís, tema que també apareix en *AENU*, N II, 1950: 209; *ESNU*, 1999: 291-292.

aplicada a la construcció conjunta del món a través de les vivències. L'amistat obre la via per a l'entesa intel·lectual de tal mode que manté alhora una predisposició tan gran a la conformació del propi ser a l'altre amb què discorda que manté una proximitat extrema a la reunificació de criteris, de mode que l'obtenció de la conciliació obre la porta del patiment, i enceta un distanciament òntic que posa a prova l'autenticitat dels sentiments.

L'amor apunta a la necessitat de la dualitat, de la dialèctica, de la mutualitat i, en la mesura que de l'amor sorgeix la creació o que l'amor hi fecunda, aquesta dualitat esdevé Trinitat. D'aquí que en el cristianisme la divinitat es presente de forma triplicada, per evocar la força de l'amor com a conat que subjau a tota transcendència creativa i, per tant, a tota existència. En la mesura que l'existència no és possible sinó des de la dialèctica, des del mutu reconeixement, des de la consciència de si en l'altre, la Trinitat evoca també l'íntima unió de la comunitat en la concepció de la realitat, la inherència de la comunitarietat en tota possibilitat de món.

Que tothom és un tu i que no hi ha jo que valga, de mode que la referència de la substantivitat del subjecte discrecional no hi té sentit, ho mostra també la Revelació de l'encarnació en home de l'Esperit Sant. En aquesta, per a indicar la mutualitat de l'existència, és la segona persona de la Trinitat –el representant del tu amb què Déu es considera a si–, el que es transforma a si mateix i esdevé, per això mateix, el tu hermenèutic per excel·lència, Déu encarnat en home com a viva imatge de la fusió de natures (Feuerbach, 2013: 62, 102, 118).

De forma semblant, Maria incideix en la fusió de la mutualitat de l'existència. Ajuda a confondre la subjectivitat discrecional, recalca la impossibilitat de la *causa sui*, acompanya la incompletud de l'omnipotència. En Maria hom subratlla la vergonya del recat infecund i la productivitat de la creació que aconsegueix passar per damunt d'aquella pel mètode de la reduplicació de la vergonya. Hom aconsegueix açò en exterioritzar el pudor íntim de la nuesa en la forma de la ignomínia de l'adulteri consentit per l'altre de si en el matrimoni, que mostra amb major intensitat encara el motiu de la nuesa, un transsumpte de gran importància en la confecció de la consciència genèrica. La comunitarietat s'instal·la, però, en el si de la profunditat més íntima per transformar la instrumentalització del proïsme per mitjà del model del sacrifici arrelat en la convicció personal.

La paraula, que permet la comprensió, es resisteix a la irreversibilitat absoluta del tu en jo, ens protegeix de la possibilitat de convertir l'altre en un objecte a la mà, en un jo aïllat de tot altre tu, de forma que hom es puga reflectir en la seua objectivació i, a mode de bumerang, se'ns torne en contra l'acte del nostre apuntar fatídic. Tanmateix, malgrat tot l'anterior, la

tendència del jo a l'isolacionisme és tal que evita de trobar-se infinitament limitat davant la immensitat de la transcendència. Per fer-ho, omple el món de les possibilitats amb un seguit de jos que són falsos tus, és a dir, amb un conjunt de figures dialèctiques sempre disposades a sorgir com a representants d'un món que es limita en cada cas i ocasió a certificar la posició del jo objectivant, del jo que ha tingut prou de tus i ja tan sols els conserva dins de si com una excrescència que no pot abandonar, però amb què pot conviure-hi, mantenint-la a ratlla:

«Quina és, doncs, la condició pròpia del jo autèntic? La cosa és ben simple: la seua existència no rau en la relació amb si mateix, sinó –i en aquest punt cal posar tot l'èmfasi– en la relació amb el tu. [...] Cal veure al jo com a relatiu al tu; no existeix cap jo en absolut fora d'aquesta relació. La soledat íntima no és quelcom original i propi del jo sinó el resultat d'un acte intel·lectual sobre aquell, un acte del jo, l'acte de tancar-se davant el tu» (Ebner, 1995: 25-26).

Però sempre hi ha l'amenaça que el jo pretenga abandonar la seua tuïcitat per mitjà d'una dinàmica antidualèctica en què emprenga succedanis de diàlegs amb altres jos de si mateix disfressats de tus. És a dir, pot pretendre negar el reflex de si mateix en els altres per a reflectir, tan sols, el si mateix de si mateix, com si fos un reflex informatiu, pròpiament dit. Llavors, el jo perd el sentit de la transcendència i clou la porta que el connecta amb l'exterior, de qui tan sols viurà a partir de records cada vegada més vagues.

Però també el jo antitúic intueix –és capaç de penetrar el tu o deixar que el tu el penetre (in-tueix)– que en el moment que es descuïde li sobrevindrà la inesperada força de la tuència; no tant per les capacitats d'aquesta, sinó sobretot per les mancances pròpies, especialment en l'experiència dels moments crítics, d'intensitat existencial, en què el jo es veu desbordat per l'angoixa de la finitud: «Tota la taumatúrgia estètica no aconsegueix de reemplaçar un sentiment directe, i res com el viatge a l'infern de l'autoconeixement ens obre el camí de l'adoració» (CHEI, N II, 1950: 164).

2.4.- LA CÀBALA I LA LLETRA H

Cal anar amb compte amb l'idealisme que amenaça tot intent de denunciar la ineficiència de la concepció instrumental del llenguatge en la pretensió d'evocar la realitat. Per un costat, no hi ha una realitat en un més enllà de la paraula que la paraula trasllade, quan hom entén per aquesta un símbol arbitrari i receptacle pur –un símbol que, a més, representa el seu significat

amb tota l'eficiència que cap esperar–: «Receptivitat del llenguatge i espontaneïtat dels conceptes! – D'aquesta doble font de l'ambivalència trau la raó pura tots els elements de la seua obstinació» (*MPV*, N III, 1951: 284; *MPRP*, 1999: 38). Però tampoc no és el cas que la realitat siga, idealistament –místicament–, la paraula mateixa, entesa aquesta com el mot del llenguatge objectiu que expandeix la parcel·lació de l'experiència per ajudar a prendre'n consciència; és a dir, tampoc no és cert que el símbol faça, completament, la cosa. La paraula no té en si mateixa, com a tal, el poder de tancar la creació. Hi ha un element inherent a la paraula, però que viu més ençà de si mateixa; que forma part de l'òrbita interior del mot, però que defuig la seua paraulització: la vivència paraverbal «Hi ha paraula o interpretació de símbols [*Zeichenkunst*] no només en els misteris de la llengua hebrea, sinó també en cadascuna de les llengües» (*ZWOR*, N III, 1951: 23). La paraula pren la seua força simbòlica de la recreació que l'oient hi fa d'acord amb les vacil·lacions difuses de les seues vivències en els moments que aquestes es materialitzen pels porus incandescents de la marginalitat del llenguatge, a què el mateix oient apel·la un i altre colp amb resultat insatisfactori cada vegada que necessita ressuscitar la carn i quasi sempre la troba moixamada. Hi ha, doncs, un llenguatge més ençà del llenguatge visible, audible a primera vista, superficial i objectivant, de què la paraula hereta la força de la creació.

Sabem que hi ha, així, un element que se li escapa a la consciència discreta en tot cas i ocasió en què intenta comunicar alguna cosa o comprendre-la. Sabem també que açò ocorre en la mesura que amb l'ús del llenguatge ens movem en un terreny que no està a l'abast de la nostra instrumentalització racional, sinó que impregna els conceptes amb tota classe de matisos, adherits involuntàriament, que transformen radicalment la simple comunicació mecànica en quelcom més viu que es resisteix a l'arbitrarietat, a l'objectivació. No és res que hom puga assimilar al llenguatge objectiu, sinó allò que pertany a un ser protolingüístic capaç d'assumir la vitalitat de la realitat sense l'estabilització parcel·lària de la subjectivitat discreta. Hi ha un pneuma, un fantasma, un esperit en la impersonalitat lingüística, que té a veure amb la impregnació de les subtileeses amb què la mateixa existència s'alimenta, amb què es justifica a si mateixa, amb què en moments de llampades es plenifica (Benjamin, 1998: 60, 68).

Gershom Scholem interpreta com a paradoxa del llenguatge aquesta capacitat lingüística de comunicar l'incomunicable, aquest aspecte que mostra tot codi lingüístic natural de pressuposar un món inefable des dels mecanismes de què disposa (Scholem, 1972: 61). Tot i que no tot el que hi ha és el que es presenta en la forma lingüística de l'*apónfasis*, no hi ha res més enllà del llenguatge. I malgrat tot, sense Déu el llenguatge no es dóna sentit a si mateix,

el llenguatge no s'hi dona. El misteri del llenguatge és que apunta a un metallenguatge, però no com aquell a qui li ho deu tot, sinó com el previcoetani que el complementa, de la comunió amb el qual pot extraure el procediment dialèctic de la diferència creadora, però que, com en el conte d'Eros i Psique, narrat per Apuleu en *Les Metamorfosis o l'Ase d'or*, com menys el coneix més hi resta enamorat, embadalit, enlluernat i, per això mateix, fecundat. El llenguatge sols pot obtenir llum de la foscor del metallenguatge, aquell sols pot parlar des del mutisme d'aquest. Amb la metàfora del rellotge, la sageta, els molls i engranatges, Hamann insinua la tendència del llenguatge cap a l'invisible en el seu intent de recobrar el perdut: «Em mantinc alerta a la lletra i a allò visible i a allò material com la sageta d'un rellotge –però per al que hi ha darrere de l'esfera, a saber, l'art de l'artesà, els engranatges i molls, per a això, com en la serp del relat mosaic, cal un apocalipsi» (ZH II, 1956: 416 –núm. 350–, Carta a Herder de 23.05.1768).

També en relació amb el fenomen de la dialèctica d'Eros i Psique hi ha l'anhel de la retrobada de l'instant de plena satisfacció prelapsària.⁶⁴ I és que la paradoxa del llenguatge de què parla Scholem va acompanyada sempre d'un cert lament de pèrdua, d'un malestar per haver volgut albirar amb la raó allò que sols podia ser plenament de forma paraverbal: «En aquesta absència irreemplaçable, també desgraciadament per al mateix autor!, d'un concepte clar i distint, que ell hauria deixat a deure perquè tal vegada no el volia haver obtingut de l'autèntic objecte mateix, jau el *πρῶτον ψεῦδος*⁶⁵ o la principal màscara de tot el drama que ha organitzat sobre la decepció de la nostra raó» (EUV, N III, 1951: 394). Es tracta d'un anhel de felicitat com un renàixer de l'experiència sobrevinguda que es resisteix a la racionalització, que no accepta la planificació del mètode que la recupere, i que es recobra, en canvi, sense comptar amb el control de la voluntat discrecional, de forma sobtada.

Però la transcendentalitat de Hamann no és pròpiament noümenica, sinó humiana, protolingüística i paraconscient, perquè es tracta: a) de remarcar la impossibilitat de saber d'on apareix el que hi ha; i alhora b) de subratllar l'espontaneïtat no mediata d'admetre, de bell antuvi, la circularitat de la creença, açò és, la coincidència de la creença amb si mateixa, des de l'autoconsciència d'incompletud. Açò vol dir que la creença se sap incapaç d'originar-

⁶⁴ Entenem per *prelapsari* el període de la vivència de l'ésser humà previ al lapsus de la por –en què es potencia l'atenció fins a la previsió del futur–, representat en l'Escriptura per la proposta de la serp prèvia al pecat original, quan la consciència paraverbal encara no havia esdevingut consciència reflexiva plena. De vegades utilitzem també *paraconsciència* per referir la consciència paraverbal.

⁶⁵ «L'error original» o «la falsedat prèvia», que com a premisa anterior invalida la resta de l'argument, d'acord amb Aristòtil en els *Primers Analítics*, Llibre II, Capítol 18.

se a si mateixa, malgrat que la raó crítica no puga ni confirmar-ho ni desdir-ho. Per tant, es tracta sols d'una transcendència d'aparició, no pròpiament òntica, perquè el ser es reserva la capacitat de conèixer-se, d'una forma no apofàntica, en la revelació indirecta de l'evocació. És a dir, la creença apunta a quelcom més enllà de si mateixa, però no a una subjectivitat necessàriament discreta i aliena, no a una objectivitat, no a res que no vaja en absolut amb aquella. Aquesta creació mútua i coetània de llenguatge i realitat, des de la complexitat de relacions interdependents d'un element i l'altre que ja no es poden distingir, s'evoca en el Gènesi a través de la fórmula del plural majestàtic –del tu impersonal que concreta la superació de tota amenaça d'impersonalitat objectiva–, en què Creador i creació es fusionen a través de l'home:

«Fins que va obrir la seua boca en el darrer acte de la creació i va dir: “Fem-ne un home”. “Fem-ne” –per primer cop es trenca el jou de l'objectivitat, per primera vegada ressona en la boca que fins ara ha parlat en la creació, en lloc d'un “hi haja” [impersonal] un “jo”, i més que un “jo”, amb el “jo” alhora un “tu”, un “tu” que el “jo” s'hi adreça a si mateix: “Fem-ne”. Quelcom de nou ha brollat. Nou? No es tracta del mateix que ha estat parlant fins ara?» (Rosenzweig, 2005: 166).

I és que es tracta d'una transcendentalitat immanent, d'un més enllà que, en realitat, és un més ençà, perquè, entre altres coses, tan sols té sentit la infinitud en l'àmbit de la diversitat i aquesta en el regne de l'espaciotemporalitat, de la concreció sensible sempre renovada de la dissemblança inacabable, del misteri de la diferenciació absoluta, de la disjunció inclusiva, de la reactualització aufenixiana d'allò que es resisteix a la repetició perfecta. En aquest vertigen associat a no saber la provenença de la força que motoritza la diversificació imparable, resideix també la divinitat del món, l'element inassolible dels marges de la realitat.

La ignorància es presenta contínuament a l'home per recordar-li la limitació i la dependència. D'una banda, hom s'adona de la ignorància de la sensibilitat, açò és, la impossibilitat de determinar la font d'aparició de les impressions o de les imatges. No sols l'adveniment de les idees sensibles tenen un origen desconegut, sinó que també les idees provinents de la voluntat el tenen en la mesura que, per definició, la voluntat no es deixa fenomenitzar. D'altra banda, l'home és conscient que no hi ha manera de saber des de la individualitat, sinó sols des de la crítica que adopta una perspectiva superior a tot paradigma cultural, la qual cosa és impossible. La realitat és impossible, la certesa en el coneixement és impossible. Realitat i coneixement sols són possibles en Déu, són Déu. El cristianisme, amb l'impacte contra tota lògica religiosa d'un Déu que és tan sols un home i que, a més, se suïcida –en aparença, es deixa matar–, reorienta la sublimació de la saviesa des de

l'exoconeixement envers l'endoconeixement, per centrar de nou les mirades cap al més ençà d'un si mateix que se n'ix de perspectiva:

«El món comptava amb la saviesa de Déu, però malgrat aquella saviesa no va arribar a reconèixer-lo; per això Déu ha volgut salvar els creients per aquest absurd que prediquem. Els jueus demanen prodigis i els grecs cerquen saviesa, però nosaltres prediquem un Messies crucificat, que és un escàndol per als jueus, i per als grecs un absurd. Però és poder i saviesa de Déu per a tots els qui són cridats, tant jueus com grecs. Perquè allò que sembla absurd en l'obra de Déu és més savi que la saviesa dels hòmens, i allò que sembla feble en l'obra de Déu és més fort que no pas els hòmens» (1Co 1,21-25).

A la fi, hom sols pot entendre la llibertat i el criteri a partir de l'autodeterminació del *páthos*, és a dir, de la concentració recòndita, inescrutable, de l'energia que permet l'impuls de l'acció des del trampolí de la voluntarietat. En la mesura que aquesta és inescrutable i no respon a res objectivable esdevé un altre dels enigmes de la divinitat d'allò real. D'aquí que la divinitat no pugui ser sinó patètica: d'una banda, per a permetre el relligament amb la profunditat humana; i, d'altra banda, per a permetre la voluntarietat mateixa. La divinitat ha de ser voluntat; i voluntat patètica.

Que l'amor està rere l'impuls de l'expansió de la Paraula arreu en la confecció del món (AENU, N II, 1950: 206-207; ESNÜ, 1999: 287), ho trobem també en la necessitat de l'exteriorització del patiment en forma de cançó. La poesia, aquella via de comunicació amb la vivència intensa i primigènia que resta als marges de la lingüísticitat, aquella via d'accés al protollenguatge, a la consciència prelapsària, ens obre una finestra emboirada, cap a una llum tènue però prou per a albirar la necessitat de transcendir els límits propis davant el desbordament d'una sensibilitat insofrible. Açò ocorre tant en els pitjors com en els millors moments i, per això mateix, la necessitat de cançó es mostra irrefrenable, impossible d'aturar en si mateixa quan s'aixeca contra la manca de l'aliment que la devia transformar en crit ple de seny, en senyal representatiu de l'ocult, capaç de combregar-hi a voluntat en símbol autèntic, complet, perfecte (Feuerbach, 2013: 74, 76, 114).

No podem oblidar que en la forma en què es presenta l'Escriptura, necessàriament escindida de tota comunicació immediata provinent de la divinitat, i que s'ha de concretar en el llenguatge humà, Déu esdevé també un creador humà, un poeta que intenta traslladar allò que resta als marges del llenguatge (Griffith-Dickson, 1995: 135).

En una altra vessant i en relació amb el tractament de la càbala hi ha el paper simbòlic que juga la lletra *h*. Hamann escriu la *Nova apologia de la lletra h, escrita per si mateixa*, en el marc de la polèmica sobre la nova reforma ortogràfica que des del paradigma de la utilitat i

la racionalitat proposava Cristoph Tobias Damn, en l'assaig *Betrachtungen über die Religion* de 1773, on instava a eliminar la grafia *h* d'allí on no es correspongués amb cap so. Hom pot interpretar la defensa de la grafia per part de Hamann d'acord amb la doble funció metafòrica de la lletra *h*: a) atès el fet que, amb l'aspiració que de vegades representa, i que recorda el pneuma que comporta la vida –especialment, l'ànima humana–, la reforma ortogràfica simbolitza «la crucifixió [*Cruciat*] de l'alè innocent» (*NABH*, N III, 1951: 92); per això Hamann la personifica i la fa parlar en l'esmentada *Apologia*, on ella mateixa s'adreça així: «la vostra vida és com la meua – un alè» (*NABI*, N III, 1951: 105); i b) d'acord amb el fet que la seua aparent inutilitat, producte de la pèrdua de la funció que exercia en temps immemorials, recorda l'arbitrarietat de la intervenció divina en l'adjudicació del llenguatge fora de si.

També es reflecteix en la intrahistòria de la lletra *h*, amb la pèrdua de l'aspiració primigènia, esvaïda rere el símbol escrit, la paradoxa entre l'autonomia d'un llenguatge que respon a la petjada divina i la concreció i determinacions autònomes de cada persona i cultura, amb l'empremta particular que també aquestes hi deixen. Si més no, la superfluïtat fonètica d'una lletra que no es pronuncia i que, tal vegada, no s'ha pronunciat mai, s'ha de respectar com a part de l'estil dels parlants d'una llengua que, per motius arbitraris, han decidit subratllar-ne l'aparició. A més, l'arbitrarietat està en consonància amb l'àmbit de la llibertat i la idiosincràsia i marca el llindar que ens aproxima al regne invisible de les profunditats de la vivència. Enfront de l'orgull de la racionalitat instrumental de l'ortografia filofonètica, es planta l'humil però decidida arbitrarietat de la *h* silenciosa. Fins i tot, es pot interpretar com el senyal que hermenèuticament apunta al més enllà, la marca divina que alimenta la fe de la continuïtat de la vida més enllà de la mort (Goesser, 2011: 39-43).

La lletra *h*, a més, és com un animal que transporta en silenci –i sense que ningú siga conscient de l'habilitat que hi posseeix– algun sentit que se li escapa a l'aparença. És per referir açò, que Hamann utilitza la metàfora, una vegada més, de l'ase de Balaam,⁶⁶ ara en la forma lacònica: «aquell mut animal de càrrega» (*NABI*, N III, 1951: 105). De nou, la importància d'aquesta lletra es relaciona amb el poder del silenci per a transmetre la incommensurabilitat, per a comunicar el ser propi amb el ser de la divinitat a través de la paraula inefable, de la multiplicació de les paraules en l'absència del so, en la interiorització insonora de la superposició de significats. La lletra en qüestió també simbolitza la vessant fugissera de la vida, fins i tot la mort com a contrapartida inseparable de la mateixa i, com

⁶⁶ Vegeu nota a peu de pàgina núm. 12 sobre l'ase de Balaam.

hem apuntat adés, la unió de vida i mort en la subsumpció del pneuma en l'altre món. A més, la completud òntica de la lletra *h* ve simbolitzada pel fet d'estar al marge de les distincions dialèctiques pures consonant-vocal i, per això mateix, representa el principi d'unió de contraris que planeja per tota la realitat; d'aquí que, en l'*Apologia* referida més amunt, Hamann escriga, com si la mateixa lletra s'hi defensàs: «Us és completament desconegut el famós *principium coincidentiae oppositorum*?»⁶⁷ (NABI, N III, 1951: 197).

En definitiva, amb la proposta de reforma ortogràfica, Damn sobrevalora la vessant acústica o sonora del llenguatge sobre la vessant escrita o visual. D'aquesta forma, incorpora un obstacle més a les dificultats que el ser del ser humà té per a fer-se càrrec del ser de la realitat. I és que contribueix a la desorientació en la mesura que desprestigia tres aspectes bàsics en la presa de consciència de l'holisme relacional: primer, el fet que la natura des del primer moment és simbòlica i sols com a llenguatge, també i de mode fonamentalment visual, ha aconseguit captivar el ser del ser humà; segon, que no hi havia en les nocions primigènies una delimitació clara entre els fenòmens que la raó escindida adjudicarà a cada sentit; i, tercer, que es desprestigia la forma en què els existenciaris de la lingüïsticitat es manifesten a través de la revelació elaborada de les Sagrades Escripures.

2.5.- TRADUCCIÓ DE LLENGUATGES

«Parlar és traduir –d'una llengua d'àngels a un llenguatge humà» (AENU, N II, 1950: 199; ESNU, 1999: 277). En el procés hi ha una primera traducció divina de llenguatge angèlic a llenguatge estètic,⁶⁸ a través dels símbols sensibles que afecten la natura humana. Hi ha una segona traducció en la interpretació que l'home en general, i cada home en particular, fa en la seua capacitat sensitiva, de forma paraconscient, en el que esdevindria un llenguatge vivencial. I hi ha una tercera traducció des d'aquest llenguatge vivencial al llenguatge propi de la consciència reflexiva plena, en la forma del llenguatge conceptual.⁶⁹ Llenguatge diví, estètic, vivencial i conceptual marquen les distintes fases de la traducció de la realitat.

⁶⁷ Vegeu nota a peu de pàgina núm. 51 sobre el principi d'unió de contraris.

⁶⁸ També anomenem el llenguatge estètic *llenguatge de la natura*.

⁶⁹ També anomenem el llenguatge conceptual *llenguatge natural*, d'acord amb la tradició de la lingüística. Hom no ha de confondre, però, el llenguatge natural amb el llenguatge de la natura o estètic.

Malgrat la unitat del llenguatge estètic, l'home tan sols hi pot accedir a través de la parcialitat, d'aquí que en el llenguatge vivencial l'home toca l'holisme del món sense prendre'n consciència clara. La funció del llenguatge vivencial en el món del llenguatge conceptual és recuperar una i altra vegada peces del mosaic de la completud. I la funció de la raó crítica és cercar un llenguatge crític que permeta un acoblament entre el conceptual i el vivencial de forma que hom accedisca a la completud per la via de la metacrítica. La invisibilitat de la realitat des de l'estat de la raó analítica, ha de ser redimida per una aproximació progressiva a la raó vivencial.

Malgrat que ja en un primer moment hi ha una traducció entre la paraula divina, representada pel símbol de la natura, i el llenguatge humà, en forma de vivència intensa paraconscient –més que no pas preconscient–, el reeiximent del trasllat és tal que l'experiència s'omple de plenitud en pura identificació del ser amb la vivència, amb el fenomen. Aquesta identificació està representada en el relat mosaic per la potència performativa del mandat diví sobre la creació: «Que hi haja llum!» (Gn 1,3) i la resta de mandats similars en el Gènesi. Quan la paraula viu encara en l'etapa prelapsària, el fenomen esdevé una creació, una recreació de la profunditat de la vivència, una aparició que succiona el ser que la viu. L'etapa prelapsària és una abducció constant del ser de l'home en el mode de la paraconsciència: «Tot el que l'home escoltava al principi, veia amb els ulls i observava, i amb les mans palpava, era paraula viva; perquè Déu era la paraula» (*RRLW*, N III, 1951: 32). En l'etapa prelapsària hi havia aquella coincidència entre llenguatge i sensibilitat que caracteritza la intensitat del llenguatge vivencial. Però es perd, per a no recuperar-se mai més, amb el desplegament dels feixos de llum postlapsaris, que enceguen la mateixa experiència. Abans, en canvi: «Cada fenomen de la natura era una paraula –el senyal, símbol i arres d'una unió, comunicació i comunitat d'energies i idees divines tan secreta i inefable com íntima» (*RRLW*, N III, 1951: 32).

I és que no hi ha una escissió entre llenguatge i realitat, perquè la realitat ja des del principi sols es pot mostrar i sols pot ser, per això, de forma simbòlica. D'una banda, no és possible el pensament prelingüístic: «Sense llenguatge no tindríem cap raó, sense raó cap religió, i sense aquests tres components essencials de la nostra natura, ni esperit ni el vincle de la societat» (*NEDEL*, N III, 1951: 231). D'altra banda, no és possible el món a banda del llenguatge: «Sense la paraula no hi ha raó –ni món–. Aquí rau la font de la creació i el govern» (*ZH V*, 1965: 95 –núm. 721–, Carta a Jacobi de 02.-22.11.1783). Però la lògica, al seu torn, depèn de l'emoció, l'experiència, les passions i la vivència. Aquestes actuen metafòricament o analògica. D'aquí que el llenguatge siga figuratiu o simbòlic, una traducció

en si mateix, des del principi. Per tant, l'accés conceptual a la realitat és sempre una interpretació a través d'un llenguatge distanciat de la vivència simbòlica d'aquesta mateixa vivència simbòlica. Així les coses, no hi ha manera de plasmar una còpia exacta de la natura. Tot intent de traslladar-la al llenguatge discursiu està condemnat a la interpretació. La forma en què la ciència o la filosofia tradicional han conformat llur perspectiva ja ha disposat, des del primer moment, d'una solució hermenèutica a la impossibilitat de manejar-se quotidianament en els termes del llenguatge vivencial. Mai no hi ha, però, imitació absoluta o pròpiament dita; tota imitació és un reflex interpretatiu, per això, insistim: «Parlar és traduir –d'una llengua d'àngels a un llenguatge humà, és a dir, pensaments en paraules» (AENU, N II, 1950: 199; ESNU, 1999: 277).

El nom és l'objectivació de la realitat per a reviure-la de forma alterada, en l'*alter ego* de la consciència. Però abans de la presa de ser d'aquesta imatge, la realitat ja ha viscut en una part recòndita de la paraula no objectivament imaginada, i l'ha viscuda en plenitud, indiscretament. Tanmateix, la imposició de noms no sols no em permet de viure les experiències amb absoluta profunditat, sinó que m'allunya de les realitats de què gaudia abans d'anomenar-les. La idea il·lumina fins a tal punt l'experiència que evapora l'elixir de joventut que aquesta tenia. Hi ha un llenguatge omnisensible, previ a l'escissió dels sentits que el nom cultiva. Igual que la inseguretat de Psique provoca la visió d'Eros i l'emprenyament amb què aquest marxa, diu Walter Benjamin que: «Müller, el pintor, fa dir a Adam, entorn dels animals, que l'abandonen després d'anomenar-los» (Benjamin, 1998: 72).

A més, cal comptar amb la dependència que la cosa anomenada té respecte de la paraula que l'assenyala, que si gairebé hi coincideixen en el nivell del protollenguatge, i mantenen una proximitat de facto, tan sols en la pura creativitat de la intenció de la tradició zero, la lingüísticitat es mostra en plena coincidència amb la realitat. Per tant, cal discernir el nivell de l'origolingüísticitat de la tradició zero, sols més que indirectament assumible per l'home, el nivell de la protolingüísticitat, la concreció humana però inefable d'aquella tradició, i el de la lingüísticitat, on pot aparèixer la consciència metacrítica en la dialèctica hermenèutica amb què intenta desvelar indirectament la inefabilitat de la protolingüísticitat, per la tendència d'aquesta a respirar a través de l'home en la forma de les vivències que resten a la vora del llenguatge.

El mite de Narcís, per cert, evoca la manera de ser que té la realitat en el llenguatge humà. L'important en aquest cas no és que Narcís s'enamori de si mateix, sinó que ho faci de manera que, si bé la força que l'impulsa a enamorar-se pren la seua potència de la corporeïtat, que es presenta amb una bellesa inusitada, d'atracció irrefrenable, des del primer moment, en

canvi, en què aquesta bellesa corpòria produeix l'efecte de l'atracció del ser de l'altre, ja hi ha un esvaïment d'aquesta mateixa corporeïtat, perquè tan sols s'hi té accés a través de la imatge que es mostra en l'aigua. Açò es correspon amb el fet que, des del primer moment de la presa de consciència de la vivència, aquesta s'ha de transformar, necessàriament, en una cosa distinta de si mateixa, de mode que s'esvaeix el moment preracional paradisiac, l'instant de l'experiència prelapsària.

Així, les subtiletes de les vivències que transporta el llenguatge en els marges de si mateix, d'una banda no es poden reduir a la centralitat d'aquest, perquè en rebre l'impuls que les vol objectivar es perden: sols viuen en la protolongüisticitat i es resisteixen a tota traducció centralitzadora. D'altra banda, marquen un esperit intransferible a cada tipus de llenguatge –estètic, vivencial i conceptual– i, àdhuc, a cada branca de la tipologia comunicativa del llenguatge conceptual –verbal, no verbal i paraverbal–,⁷⁰ des de la part d'inefabilitat que insisteix a fugir de tot trasllat categorial; i impregnen cada llengua, encara, d'una idiosincràsia irreductible, atès que la vivencialitat de cada cosmovisió deixa enrere un solatge recurrent en cada transvasament, just el que hi dóna més densitat de matisos a l'experiència; la idiosincràsia sempre desperta en cada trabucar un cert olor a ranci, a descomposició, a desintegració, que no és sinó la consciència de la pèrdua:

«La resposta a la pregunta: què comunica el llenguatge?, seria: *cada llenguatge es comunica a si mateix*. [...] I per ser més precisos: cada llenguatge es comunica a si mateix en si mateix [...]. En efecte, atès que res no es comunica *per mitjà* del llenguatge, resulta impossible limitar-lo o mesurar-lo des de fora. Per això, cada llenguatge alberga en l'interior la seua infinitud incommensurable i única» (Benjamin, 1998: 61).

El llenguatge no és, doncs, un sistema de signes objectius disposats a servir d'eines neutres, per a tot el que les necessita, sinó un sistema de referències metafòriques, on l'esperit de la mentalitat col·lectiva es cola en cada paraula i la dota d'una vida que no pot ser trasplantada sense perdre-hi mobilitat, energia, capacitat, utilitat, fermesa, sense perdre la meitat del ser propi pel camí: «L'Escriptura no pot parlar amb nosaltres els hòmens de forma distinta que amb paràboles, perquè tot el nostre coneixement sensible i figuratiu, i l'enteniment i la raó, transformen les imatges de les coses exteriors ara i adés en al·legories i símbols de conceptes abstractes, espirituals i superiors» (*BIBE*, N I, 1949: 157). No es tracta

⁷⁰ Distingim, d'acord amb la lingüística, tres branques dins de la tipologia comunicativa del llenguatge natural o conceptual: la comunicació verbal –del llenguatge escrit o oral–; la no verbal –la dels gestos, l'ús de l'espai, el llenguatge musical, etc.–; i la paraverbal: –amb el volum, el ritme, l'entonació, els silencis i d'altres elements pragmàtics–. Hom no ha de confondre, doncs, aquesta paraverbalitat amb la de la consciència prelapsària.

d'un traslladar des del paradigma del receptacle que asèpticament transporta un contingut notable, característic, determinable. La paraula no es comporta d'acord amb els paràmetres de la instrumentalització quan del que es tracta és de traslladar els existenciaris de la lingüísticitat. La paraula no els acull damunt de si, de mode que hom els puga sempre identificar, sinó en si, dins de si, ocults en l'entramat de vivències que primàriament i secundària comunica, les més visibles i les més subtils; així, sols en un tercer nivell, rere la teranyina de les vivències frontals i intermèdies, podem connectar metacríticament amb el ser del llenguatge d'una forma més discernible. D'aquí la posició privilegiada de l'home en la realitat, car és la part del ser encarregada de prendre-hi consciència de si mateix, no sols del ser de si mateix, sinó en açò precisament, del ser en si mateix. El ser humà és els ulls del ser, uns ulls que no es poden contemplar sinó reflectits boirosament en les aigües tèrboles i fugisseres de la tensió de la vivència en la resistència que manté per a esdevenir experiència.

La indeterminabilitat aparent, als ulls de la raó escindida, de les categories protolingüístiques que surten a respirar en els marges del llenguatge, manté una lluita constant entre les resistències de la paraula a desvelar el ser que en si trasllada, d'una banda, i la necessitat de respirar del mateix ser a través d'un ús alternatiu a l'habitual de la paraula, d'una altra. També hi ha, doncs, una dialèctica intrínseca en cada forma de ser del mot. La indeterminabilitat del ser de la paraula no deixa de ser, així, un altre dels existenciaris de la lingüísticitat, com ho serà, també, la indeterminacionalitat relativa.⁷¹ Que aquest ser necessita respirar es mostra en el fenomen de la revelació, de la creació involuntària d'un feix de llum en favor de la nova passa de plenificació de la consciència del ser: «l'experiència i la revelació són una i la mateixa cosa –les crosses o ales de la nostra raó perquè no haja d'estar impedita i s'arrossega» (ZH V, 1965: 265–núm. 782–, Carta a Jacobi 14.-15.11.1784).

En la mesura que el decurs de les traduccions en combinació amb la particularitat de la vivència, impossibilita l'objectivitat i institueix el regne de la interpretació, la realitat té una natura eminentment estètica i el món una natura hermenèutica. I és que la traducció no pot ser literalment un descobriment d'allò que no estava en la mateixa potència de la lingüísticitat,

⁷¹ És oportú de distingir la indeterminabilitat de quelcom, la impossibilitat de concretar les seues característiques a partir del llenguatge propi de la raó escindida, de la indeterminacionalitat de quelcom, l'absència en aquest d'una força determinista absoluta respecte de tot allò a què afecta. Així, les categories protolingüístiques, que podem anomenar, també, els condicionants de la dialèctica, els actants impersonals del llenguatge o, simplement, els existenciaris de la lingüísticitat, pateixen, alhora, indeterminabilitat i indeterminacionalitat relativa, perquè si bé resten als marges dels tentacles de la parcel·lació de la realitat, tutoritzen, en canvi, des d'una distància compatible amb l'ús de la llibertat, l'acció del ser del ser humà.

sinó que ha de ser necessàriament una recreació. Tan sols de forma aparent, per a la consciència de la raó discursiva, l'aproximació al fons de l'assumpte és literalment un tal descobriment. En qualsevol cas, hom no ha de veure el llenguatge distanciat de la vivència, a l'estil de la tradició empirista o mecanicista, que l'ha contemplat com la capa que ocultava l'autèntic ser que està més enllà del llenguatge, sinó més bé com l'únic camí que es pot resseguir per tal d'aprofundir en la intensitat en què es presenta la lingüísticitat, l'única forma de la realitat (Griffith-Dickson, 1995: 138-139).

2.6.- LA COMPLETUD DEL SER

La completud de la realitat apareix clarament en la Revelació. No hi ha Creador mentre aquest no tinga creació amb què poder dialogar, tot i que només ho faça en una fase de la realitat que se circumscriu al ser propi. És ben curiós de notar com en el relat mosaic se subratlla la tríade de la comunicació amb si de la consciència reflexiva holista, quan primer Déu exterioritza des de si mateix el ser de la realitat en la forma de la paraula de cada cosa; però no de cada cosa i prou, sinó de cada cosa com a imatge; es tracta del moment de la intencionalitat ontològica o divina. Immediatament aquesta li retorna el feix de llum i, amb açò, enceta la comunicabilitat de la realitat; en el retorn, la consciència es pregunta si aquesta exteriorització que la paraula mateixa ha patit es correspon adequadament al pressupòsit, que ja en si mateix era paraula i que, per tant, no requeria de més exteriorització que la mínima necessària per a prendre-hi consciència, açò és, perquè el ser en general hi prenguéss consciència; en aquest sentit, el mateix és que hi haja una realitat més enllà de la ment de Déu que la hi haja en la ment de Déu. No es necessita per a la consciència de l'alteritat més que la intenció de la creació. Amb la intenció ja s'ha creat tot el que calia crear. Ja tan sols resta la resposta final que tanca el cicle de la comunicació, que no sols ha estat una anada i tornada, sinó una anada impositiva, una tornada peticionària i una confirmació autoconformativa. D'aquí que Déu es confirme a si mateix una vegada i una altra en «I Déu veié que tot això era bo» (Gn 1,10.12.17.21.25.31) i «I va ser així» (Gn 1,7.12.15.24.29).

En canvi, la perspectiva humana s'assenta sempre sobre la base de l'experiència de la incompletud i la tendència a la resolució d'aquesta frustració. Esdevé una consciència fracturada que sense saber-ho, espontàniament, es posa al servei de la reintegració de la

realitat: «si realment el ser diví, que és l'objecte de la religió, fos cap cosa diferent a l'essència de l'home, no podria originar-se cap desunió ni cap escissió» (Feuerbach, 2013: 85). La consciència genèrica, en intentar dur la seua capacitat de pensar el més diferent de si, manté l'empremta del seu mode de ser i acaba per colar-lo en el resultat d'aquest intent d'autosuperació. D'aquí les dificultats també per a l'autoaniquilació del ser de la consciència genèrica, per a la conversió completa del tu en objecte i, d'aquí també, en bona mesura, la seua tendència a l'eternitat.

El cristianisme, per la seua part, lluita per recuperar una perspectiva de completud a través del miracle i el principi d'unió de contraris, que resten assumits en la promesa de la resurrecció de la carn. Malgrat l'escissió d'un més enllà que aparentment es desentén de la matèria amb la finalitat estoica d'anul·lar el patiment, la resurrecció de la carn reapareix per reviscolar la potència de la sensibilitat que dona sentit a l'existència, sense la qual tota aspiració de felicitat manca del fuel que hi permet la combustió. Tanmateix, la resurrecció de la carn esdevé una incoherència aparent als ulls de tota comprensió superficial del paradigma del cristianisme, en la mesura que promou el que havia denigrat. Així, per a una consciència que hermenèuticament no ha estat capaç d'albirar la fusió de l'holisme relacional, la resurrecció de la carn serveix de guia reconductor de les mirades desorientades, perquè posen l'atenció en el principi de la unió de contraris, que aquesta fita representa. Igualment, remarca la necessitat de comptar en tot moment amb la fenomenologia de la fe, de la confiança, per a l'assumpció del ser de la realitat pel que fa a les seues aspiracions d'autoconsciència de completud (Feuerbach, 2013: 226-227).

D'acord amb açò, la completud de la realitat no s'atura en la simple autoconsciència del ser del ser humà com a ser autoconscient de la realitat condicionant —en el sentit en què Hegel culmina la Història del pensament—, sinó que ha d'haver-hi realment una completud respectuosa amb l'existència de cada subjectivitat parcel·lària, en la mesura que aquesta no es deixi reduir a la discrecionalitat, sinó que abraça la consciència del seu ser des de la iniciativa polièdrica de reconstrucció de la realitat; d'una realitat que, perquè tinga sentit, hauria de permetre a tothom gaudir d'aquesta completud des de la consciència de si com a subjectivitat parcel·lària i com a onticitat sensible, patètica, de mode que la omeguitat del ser no restàs en una omeguitat pura, inservible, contradictòria amb la condescendència que el caracteritza. Un dels mèrits de Hamann rau en la capacitat d'inserir el personalisme en un relacionisme holista que amenaça d'abandonar la particularitat en la nimietat de la provisionalitat. En Hamann, l'ardit de la raó no se serveix tant de l'home, com l'acaba finalment servint. La

preponderància d'una filosofia salvífica s'obre camí abans, i enfront, de la filosofia de l'autocomplaença de la sistematicitat que representa l'obra de Hegel.

3.- FILOSOFIA DEL LLENGUATGE

3.1.- L'ORIGEN DEL LLENGUATGE

3.1.1.- LES HIPÒTESIS DEL SEGLE XVIII

La qüestió sobre l'origen del llenguatge va ser tractada amb passió pels erudits del segle XVIII. El punt d'inflexió el marca un llibre de William Warburton, *Ambaixada divina de Moisès*, publicat en dos volums entre 1737 i 1741. La part que tracta de l'origen i natura del llenguatge es tradueix al francès en 1744 sota el nom *Assaig sobre els jeroglífics dels egipcis* i acabarà influint en l'obra d'Étienne Bonnot de Condillac, *Assaig sobre l'origen dels coneixements humans* de 1746.⁷² Julien Offray de La Mettrie publica *L'home màquina* en 1747. Després apareix el llibre de Pierre Louis Moreau de Maupertuis, *Reflexions filosòfiques sobre l'origen de les llengües i la significació de les paraules*, escrit en 1748 i publicat en 1752. Continua Maupertuis amb la *Dissertació sobre els diferents mitjans de què els hòmens s'hi serveixen per esprémer les idees* de 1754, –a favor d'un naturalisme biològic que reacciona contra l'origen diví–. El mateix any, Condillac insisteix en el tema en el *Tractat de les sensacions* de 1754. Un dels llibres clau que serveix de referent en la problemàtica lingüística és el *Discurs sobre l'origen i els fonaments de la desigualtat entre els hòmens*, de Jean Jacques Rousseau de 1755. Posteriorment, trobem Johann David Michaelis amb la *Resposta a la pregunta per la influència de les opinions en la llengua i la llengua en les opinions* de 1759,⁷³ –la versió en francès apareix en 1762 amb nombroses addicions–. En 1766 Johann Peter Süßmilch publica *l'Assaig de la demostració que la primera llengua no va tenir l'origen en els hòmens, sinó sols en el Creador*, escrita en 1756. Més tard tenim el *Tractat sobre l'origen del llenguatge*, de Herder, i *l'Assaig d'una explicació de l'origen del llenguatge*, de Dietrich Tiedemann, tots dos presentats al premi de l'Acadèmia de Berlín de 1770⁷⁴ i publicats en 1772. I encara hem de comptar amb *l'Assaig sobre l'origen de les*

⁷² Jacques DERRIDA, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 286 –nota a peu de pàgina núm. 4–, subratlla la influència de Warburton en Condillac.

⁷³ L'assaig va ser presentat a l'Acadèmia Prussiana de les Ciències, també coneguda com a Acadèmia de Berlín, a finals de 1758 amb motiu del concurs proposat a mitjan 1757 amb el tema: *Quina és la influència recíproca de les opinions d'un poble en el llenguatge i del llenguatge en les opinions?* (Lifschitz, 2012: 93, 126).

⁷⁴ En 1769 l'Acadèmia Prussiana de les Ciències va traure a concurs el tema: «Imaginant els hòmens abandonats a llurs facultats naturals, estarien en condicions d'inventar el llenguatge? I per quins mitjans arribarien per si

llengües de Rousseau, publicat de forma pòstuma en 1781, malgrat haver estat escrit, probablement, entre 1754 i 1761.

La importància lingüística del *Discurs sobre l'origen de la desigualtat* de Rousseau rau en el fet d'haver exposat amb claredat la paradoxa de l'origen del llenguatge. No és possible desenvolupar intel·ligència sense llenguatge previ igual que no és possible desenvolupar llenguatge sense intel·ligència que el precedesca. En la mesura que el primer llenguatge tingués el més mínim element arbitrari, la instauració social d'aquell no es podria haver fet, perquè hauria d'haver hagut una lògica prèvia que permetés l'assumpció de la convenció. La qual cosa ens remet a dues possibilitats: a) adés el primer llenguatge va ser completament natural –però després cal respondre la qüestió de l'aparició de la convenció, o la conversió de consciència immediata a consciència reflexiva; b) adés des del primer moment l'home ha disposat d'una consciència lingüística. Totes dues possibilitats exclouen la hipòtesi autònoma del llenguatge. La primera perquè no quadra amb la realitat convencional humana i la segona perquè la consciència lingüística necessitaria d'accionament exterior.

En aquest context apareixen diverses teories naturalistes sobre l'origen del llenguatge sorgides de la discussió acadèmica que a mitjan segle XVIII es produïa entorn de l'evolució, inspirada en els epicuris. Així, Condillac en l'*Essai sur l'origine des connoissances humaines*, proposava que la transició entre l'ús de signes lingüístics naturals i convencionals es produï per mitjà de la repetició dels primers fins a desenvolupar un hàbit que es mantenia també en les situacions en què ja no hi eren els objectes que, al principi, els signes naturals referien. En una línia semblant, La Mettrie en *L'Homme-machine* defensava que no hi havia diferència qualitativa entre el llenguatge de la consciència animal, i el de la consciència humana. La diferència era d'intensitat en el desenvolupament de les facultats. No hi havia, però, un tall radical, un avenc enmig que hom no pogués transitar (La Mettrie, 1983: p. 55-58).

En un petit assaig de 1756, *Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing in Leipzig*, que Mendelssohn va publicar adjunt a la traducció a l'alemany del *Discurs sobre l'origen de la desigualtat*, utilitza l'exemple de l'ovella per justificar, en aquest cas, l'arbitrarietat del signe lingüístic. El belar de l'ovella en un camp ple de flors podria acabar donant com a resultat un signe amb un so semblant al del belar, però que referís les flors del voltant en l'escena, malgrat que en un principi, aquell so tenia el paper de referir exclusivament la protagonista de

mateixos a aquesta invenció? Hom demana una hipòtesi que explique l'assumpte amb claredat i que satisfaci totes les dificultats» (Bayer, 1989: 110). El premi se'l va endur Herder en 1771 amb l'*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Hamann va recriminar al seu deixeble l'afermament de la construcció d'una imatge de l'ésser humà escindida de la divinitat ben al gust de la Il·lustració.

la mateixa, l'ovella. Per tant, no és necessària cap habilitat especial per a atansar l'arbitrarietat des de la naturalitat del signe lingüístic. Més bé, la causa és un defecte, el desmemoriament, l'oblit del moment de l'encunyació junt amb la dispersió i la reconcentració de l'atenció en un altre punt de l'escena a referir.

Mendelssohn, en un altre assaig que va restar sense publicar, amb el títol *Notizen zu Ursprung der Sprache*,⁷⁵ proposa, a més, una preconfiguració del disseny intel·ligent en l'aparició del llenguatge. Per a ell, l'evidència de la manca de desenvolupament de la capacitat lingüística en els xiquets salvatges no era prou motiu per a descartar la lingüïsticitat latent, perquè simplement indicava que no hi havia aparegut el detonant adequat, igual que hi és en els adults la capacitat reproductiva, tot i que no es desperta si no hi intervenen els factors adients. Malgrat tot, pel fet de romandre-hi sense publicar, l'assaig no va contribuir al debat. Igualment, en una ressenya dins d'una publicació amb el títol *Literaturbriefe* dedicada a donar notícia dels textos editats per l'Acadèmia de Berlín en 1759, Mendelssohn vacil·lava en l'anterior proposta i insistia ara en la contemporaneïtat del llenguatge i la raó, en la mesura que la raó no pot donar compte del sorgiment del llenguatge perquè no s'hi pot distanciar i adoptar-ne un punt de vista diferent. D'aquí que no tinga sentit el relat naturalista en què hom dóna un salt injustificat des del simple ús de senyals al desplegament simbòlic del llenguatge (Lifschitz, 2012: 135-136). En aquests termes, resta oberta la solució a la paradoxa entre el salt del signe lingüístic natural a l'arbitrari a partir del desmemoriament i la impossibilitat d'un salt evolutiu entre un ésser humà animal i un que deixàs de ser-ho.

Nicolas Beauzée, per cert, a l'entrada «*Langue*» de l'*Encyclopédie* va desenvolupar també una mena de protoevolucionisme lingüístic en el que representa una prefiguració del disseny intel·ligent aplicat a la facultat del llenguatge. Aquesta hauria estat el resultat de la programació de Déu en la natura humana perquè es desenvolupàs d'acord amb els estímuls adients.

Per un altre costat, Süßmilch en *Versuch eines Beweises...* es fa ressò de nou del cercle viciós que denuncia Rousseau, però l'aprofita per a concloure-hi la necessitat de la intervenció divina. Süßmilch adopta una versió forta d'arbitrarietat en la confecció del signe lingüístic, en què no apareix cap influència sensible que condicione la tria final del significant. Rebutja, a més, la preconfiguració de la teoria del disseny intel·ligent per mitjà de l'argument del rellotge, en la mesura que el llenguatge presenta una complexitat excessiva per

⁷⁵ En la primera edició publicada, de 1981, l'editora Eva J. Engel pressuposa que l'autor va escriure l'assaig en 1756 (Lifschitz, 2012: 86).

al desplegament autònom a partir d'un nivell de simplicitat extrem. Quant a la proposta del desmemoriament, a meitat camí entre el naturalisme i el convencionalisme, Süßmilch rebutja que pugui explicar la major part de signes lingüístics perquè cenyeix l'abast als que provindrien d'onomatopeies.

Quant a l'assaig amb què Michaelis va guanyar el premi de l'Acadèmia de Berlín de 1759 convé destacar: a) la importància del paper de la comunitat en la creació del llenguatge, més que no pas el de la inspiració individual; b) l'assumpció normal de la imperfecció com un element inherent a la llengua que no mereix la consideració de defecte; c) la importància de l'ús com a procediment selectiu de les estructures i significats que acaben reeixint i, en aquest sentit, la importància del paper de la majoria en la selecció; d) la valoració de la innocència eidètica o lingüística dels il·letrats desperts, que deixen fluir el transcurs del llenguatge amb una naturalitat de què no són capaços els erudits a causa dels prejudicis a què estan acostumats; i e) l'arbitrarietat d'una pretesa llengua universal que, en el fons, sempre seria l'intent d'imposició d'una perspectiva particular amb mala fe, és a dir, ocultant aquesta particularitat sota les pretensions universals. En definitiva, per a Michaelis no és possible la invenció del llenguatge ni la hipòtesi platònica de l'encunyador dels mots,⁷⁶ perquè malgrat el supòsit d'un ésser tan excepcional, la resta no s'hi haurien pogut posar a l'altura comunicativa, no l'haurien entès. Defensa, a més, un relativisme lingüístic que sosté que la llengua determina la cosmovisió del parlant i que una llengua universal limitaria la riquesa de perspectives de la Humanitat.

Amb motiu del concurs de l'Acadèmia per a 1771, però, Michaelis torna a presentar una contribució que, en aquest cas, s'apunta a la hipòtesi naturalista de la detonació del llenguatge sense cap intervenció exterior gràcies a l'evolució gradual des d'un capacitat comunicativa de mínims. Fins i tot parla ja de l'habilitat de la imitació, que junt amb d'altres, com ara l'afectivitat natural, tindrien un paper clau en l'aparició del llenguatge. De fet, diposita bona part de la potència activadora de la capacitat lingüística en la intensitat que pren l'amor en els membres d'una família. I hi afegeix que la col·lectivitat necessària per a perfeccionar la comunicació fins a un estat de llengua avançada podria reduir-se als components d'una família nuclear simple.

Així les coses, abans de l'*Abhandlung* de Herder, ens trobem amb tres postures enfrontades en el que representa una paradoxa de difícil solució: a) d'una banda, hi ha l'opció naturalista, de Condillac, La Mettrie, Maupertuis i el Michaelis de 1771, en què el

⁷⁶ Que apareix en *Cràtil*, 389a (Plató, 2002: 81).

desplegament i millora de la intel·ligència en paral·lel al de l'habilitat tecnològica, serviria de base per a la confecció del llenguatge, en la mesura que aquest acomplís una funció necessària per a la millora de les condicions vitals. Defensaven un naturalisme lingüístic en què el signe lingüístic hauria presentat en els inicis una relació necessària entre els seus components recolzada en les onomatopeies; b) d'una altra, hi ha l'opció religiosa, de Süßmilch, en què Déu configura l'home des del primer moment amb plenes capacitats mentals i lingüístiques alhora. Aquesta postura liderava el bàndol del convencionalisme lingüístic que defensava l'arbitrarietat del signe lingüístic; i c) d'altra banda encara, hi ha l'opció que prefigura el disseny intel·ligent, de Mendelssohn, en què Déu crea l'home amb una capacitat lingüística latent que es desperta a partir de la intervenció adequada d'un detonant. Adopta una postura a mig camí entre el naturalisme i el convencionalisme lingüístic, en el sentit que si bé en un principi hi ha una relació estreta entre el signe i el referent, aquesta s'acaba oblidant ben aviat (Lifschitz, 2012: 73-87, 128-132, 177-180).

3.1.2.- LA CRÍTICA A HERDER

Amb el premi de l'*Abhandlung* de Herder,⁷⁷ Hamann hi veu la iniciativa per part dels acadèmics de coronar, definitivament, la raó il·lustrada amb l'aura de la divinitat i declarar-la competent, no sols en les ciències humanes amb la intenció d'aplicar-hi el disseccionisme de les naturals i barrar el pas a l'hermenèutica historicista, sinó també en la confecció d'un mite propi, que permeti a la raó l'omnisciència a què no pot arribar per impossible; es tracta d'una omnisciència capaç d'obtenir-ne visió de l'origen de l'origen propi, açò és, l'anàlisi de la invisible precedència a la lingüïsticitat vivencial, passant per damunt de la procedència de la lingüïsticitat vivencial. Així, la raó acaba de dibuixar el vel mític de la independència de la raó respecte del llenguatge (Goesser, 2011: 45-46).

La cosmovisió il·lustrada autonomitza la raó fins al punt de menystenir la dependència axiomàtica, heteropostulada, que pateix respecte de la *communicatio* lingüística divina. Defensa, en darrer terme, un autoposicionament idealista de la mateixa raó, des d'una voluntat

⁷⁷ Per aprofundir en l'*Abhandlung* de Herder, consulteu Guillem LLOP, «L'Assaig sobre l'origen del llenguatge de J. G. Herder», a *Quaderns de Filosofia i Ciència*, núm. 41, 2011, p. 49-64, article en què es basa també l'apartat 7.2 *L'origen del llenguatge* de la Part II de la present investigació.

que presenta la contradicció de ser alhora racional i inefable, perquè disposa al mateix temps d'una lògica en germen que acabarà concretant en la forma d'entendre el món i, malgrat tot, ha d'admetre que aquesta lògica és lliure, és a dir, respon a un impuls esdevingut des de si mateixa que no admet cap determinació. D'aquesta forma, la cosmovisió il·lustrada –que acabarà en idealisme–, o bé continua tenint present, en darrera instància, la raó com a creatura «divina», heterogènia –perquè no és racionalment admissible la incoherència entre l'autonomia que li pretén adjudicar i la necessitat de l'heteropostulació que la fa lògicament comprensible–, o bé pinta la raó amb el tret ontic i temporal bàsic de la divinitat clàssica, l'eternitat, de mode que la hi identifica, i obvia, així, la pregunta per l'aparició del ser, malgrat l'encimbellament de la raó com a ser per excel·lència. Cau, almenys, en una doble inconsistència onto-lògica, en presentar-se a si mateixa com un ser que si bé, d'una banda, no pot dependre de res distint de si mateix, en canvi, no pot ser tampoc irracional, d'una altra.

Hamann atribueix al mode de ser del ser –la lingüïsticitat– la impressió que l'origen del llenguatge és humà, independent, autosuficient. I és que la consciència té la impressió que sempre ha estat aquí, que no ha necessitat ningú per a nèixer. Però en la mesura que, sense la predisposició natural –involuntària– i sense la intervenció exterior, no hi ha mode de desenvolupar el llenguatge, la lingüïsticitat humana no pot ser autònoma. És més, tota forma d'actuació divina és ja en si mateixa comunicativa i, necessàriament, dialèctica, del contrari sols hi hauria indiferenciació. Un ésser absolutament coherent, una identitat no impossible, no divina, no pot per si mateix configurar la diferència i no pot comunicar amb si, no té consciència. Sense imperfecció no hi hauria hagut diferenciació. En aquest sentit, Déu comparteix amb l'home allò que li permet pensar, la diferència. La dialèctica de la realitat, la dialèctica divina, és en si mateixa entuïció, amb el benentès que ho és del ser de si mateix com a part de si mateix; també és, doncs, entuïció de la imperfecció de si mateix, en el sentit de no tancat en si. Aquesta és, simplement, una imperfecció oberta, però no dependent. Es tracta d'un ser que tendeix a autocompletar-se, però alhora és autosuficient. Tanmateix, com a entuïció, ja engloba la força de la tuència en el mode de la lingüïsticitat en general, que no és encara lingüïsticitat humana. La dialèctica, en canvi, es transforma en dialògica, en tuïcitat manifesta, en lingüïsticitat humana, acompanyada del sentit de la dependència, quan topa o es fusiona amb l'estructuració esquemàtica del ser humà, amb la disponibilitat que caracteritza el ser que necessita de la tuència. Mentre Déu es recrea en la tuència, l'home és creat per la tuència.

En tot cas, l'*Abhandlung* de Herder es posicionava, d'acord amb el que hem comentat abans, entre altres assajos que havien defensat l'origen animal o natural –Condillac i

Maupertuis— i l'origen diví del llenguatge —Warburton, Süßmilch—. Herder cerca, així, una solució entre el reduccionisme biològic, dels que defensen la dependència exclusivament natural de la capacitat lingüística, i el supranaturalisme, dels que aposten per la donació divina. Intenta trobar, en definitiva, una postura intermèdia entre el naturalisme i el convencionalisme, respectivament, que hereta, als ulls de Hamann, el cercle viciós de la petició de principi que aquest anomena la concepció platònica del llenguatge: «tot l'argument platònic està basat en un cercle viciós, en una baldufa eterna,⁷⁸ i en un absurd que ni s'oculta ni es presenta subtilment» (PEZ, N III, 1951: 42).

El principal problema de la defensa d'una concepció platònica que confia en l'assoliment autònom de l'habilitat lingüística és la petició de principi en què recau una predisposició natural a l'adquisició d'una habilitat tan complexa com la de l'estructura d'una llengua, i la de les inferències lògiques que s'executen de forma ràpida i intuïtiva, sense que hi haja cap motiu natural, cap accionament en la interacció amb el medi, que justifique la confecció d'una genialitat d'aquest tipus (Betz, 2012_a: 151). No pot haver-hi immanència humana perquè l'aparició del llenguatge necessita d'una tradició prèvia. D'aquí que si bé ha d'haver-hi una matriu sociolingüística en l'ésser humà, aquesta necessita ser, d'una banda, inseminada i, en proporció al terrorífic abisme que s'obre per primera vegada, ser orientada per l'assistent al part. En el fons de la proposta de Herder hi ha la pressuposició del paradigma que escindeix raó i llenguatge, malgrat els esforços per desentendre-se'n. Hi ha una substantivació de la raó escindida prèvia a l'eureka de la lingüísticitat que es manté en el marc de la versió leibniziana de l'*intellectus ipse*. No podem obviar, així, la connexió entre l'enteniment mateix i la reminiscència platònica en el platonisme lingüístic herderià (Griffith-Dickson, 1995: 166, 212-213):

«[...] “Consequëntment, l'origen del llenguatge és ahora natural i humà igual que l'origen de totes les nostres accions, habilitats i destreses. Malgrat, però, que cada aprenent coopera en la lliçó en proporció a la seua inclinació, capacitat i oportunitats d'aprendre: tanmateix, entès amb

⁷⁸ El nom de *baldufa eterna* [ewigen Kreisel —en Akk—] apareix en l'*Abhandlung* de Herder a propòsit de la paradoxa rousseauiana sobre la mútua dependència de llenguatge i pensament (AURS, A I, 1985: 726-727; EORL, 1982: 159-160). Rousseau exposa l'assumpte, en el *Discurs sobre l'origen i els fonaments de la desigualtat*, amb dues fórmules distintes; la primera, entorn de la dependència esmentada: «si els hòmens han hagut de menester la paraula per a aprendre a pensar, han tingut molta més necessitat encara de saber pensar per a trobar l'art de la paraula» (Rousseau, 1983: 104); i la segona, al voltant de la necessitat del pensament basat en mots arbitraris per a l'acceptació de l'arbitrarietat dels mots: «la paraula sembla haver estat molt necessària per a establir la utilització de la paraula» (Rousseau, 1983: 105).

propietat, aprendre no es pot equiparar ni a la invenció ni a la mera reminiscència”»⁷⁹ (PEZ, N III, 1951: 41).

Per què, llavors, Hamann no adopta Süßmilch? Simplement perquè Süßmilch separa el moment de la creació de l'home i el de la imposició del llenguatge (Bayer, 1988: 127). Hamann es podria haver enervat, a més, pel fet que Herder hagués menyspreat la hipòtesi supranatural en funció d'una obra i d'un autor menors, l'*Assaig de la demostració*, de Süßmilch, que no havien estat capaços de donar la talla argumentativa en l'assumpte. Però sobretot, no podia admetre una exposició com la de Herder, perquè presenta la qüestió com una competició entre Déu i l'home, en la mesura que si el llenguatge és teogènic, l'home resta sense dignitat i si és antropogènic, Déu resulta superflu (Griffith-Dickson, 1995: 165-166). A més, Herder criticava en l'*Abhandlung* passatges de l'*Aesthetica in nuce*, com ara el pensament segons el qual «Parlar és traduir –d'una llengua d'àngels a un llenguatge humà» (AENU, N II, 1950: 199; ESNU, 1999: 277); ho fa, en concret quan afirma que «En el cas que hagués inventat el llenguatge un àngel o un esperit celestial, com podria la seua completa estructura esdevenir la reproducció del mode de pensar d'aquest esperit? Perquè com podria reconèixer la imatge d'un àngel sinó en allò que els seus traços tenen d'angèlic i supraterranal? Però on troba hom açò arreu del nostre llenguatge?» (Herder, AURS, A I, 1985: 736; EORL, 1982: 168).

Fins aleshores, les distintes postures, naturalistes i sobrenaturalistes, sobre l'origen del llenguatge havien proposat, a grans trets, tres motius: instint, invenció i instrucció. Segons Hamann, cal desestimar els instints perquè aquests ja estan programats des del principi i concentren la feina en activitats concretes, ceneixen l'acció a l'àmbit de la immediatesa. A més, l'absència d'un entorn lingüístic en els éssers humans implica, també, l'absència del desenvolupament del llenguatge: «en els exemples estranys dels sords de naixement i en els casos encara més extraordinaris d'aquells aventurers humans que han crescut sense contacte amb la societat, l'absència de llenguatge sempre ha estat un factor ineludiblement present» (ZWOR, N III, 1951: 21).

Cal rebutjar, també, la invenció, proposada per Herder, perquè suposa una *petitio principii* circular en la mesura que, per a poder inventar cal fer ús de la raó i per a poder usar la raó cal disposar de l'eina del llenguatge: «La invenció i la raó descansen ja des del principi en el llenguatge, i poden pensar-se tan poc, doncs, sense el darrer com el càlcul sense els

⁷⁹ Ho escriu entre cometes perquè pretén metaesquematzar Herder i, així, rebateja'l irònicament.

números» (ZWOR, N III, 1951: 21).⁸⁰ La proposta de la invenció, que defensa Herder, no sols ha de superar l'obstacle de la complexitat extrema d'un artifici que no pot comptar amb els fonaments de l'estructura, perquè aquesta és precisament el producte que s'ha de configurar sense cap planificació prèvia; sinó que, a més, ha de lluitar contra les inclemències que es deriven de la condició necessària del contacte lingüístic, impossibilitada en aquest cas perquè l'individu que dona el salt a la consciència no té cap altre individu que li estímul el salt; és a dir, si tan sols de la dualitat pot sorgir el llenguatge i el sorgiment ha d'ubicar-se, però, en un dels dos punts, l'atracció de l'imant que facilite el salt qualitatiu resta sempre a l'espera.

Hi ha, doncs, circularitat en el fet que es requereix de logos per a inventar el logos. En el relat herderià no pot haver-hi invenció perquè el llenguatge esdevé un desplegament natural de la biologia humana, és a dir, el llenguatge respon a l'instint humà de veure-se-les amb una realitat sense més instint que el de superar la manca d'instints; en ser una disposició innata dissenyada intel·ligentment de forma protoevolucionista, mai no podria ser una invenció pròpiament dita, és a dir, una novetat adquirida en funció de la dedicació racional, sinó un desplegament natural intuïtiu, instintiu, que paradoxalment no tindria la necessitat de la reflexió per a arribar a la reflexió, de forma autònoma. Hamann sap llegir bé en Herder el protoevolucionisme d'un ésser humà que restaria, si més no, durant un període de temps gens menyspreable, desproveït, en acte, de la seua humanitat, sense l'animalitat, però també sense el llenguatge: «Vés i domina els ocells de rapinya i les meravelles del mar; roman, però, mut i sord [...] – car en el moment que distinguesques el fruit del teu instint intern i extern, la teua boca s'obrirà i seràs un animal ple d'instint per fora i per dins, i el teu caràcter no-animal es marcirà com l'herba» (PEZ, N III, 1951: 46).

Per molt que Herder pretenga sortir de la circularitat de la inherència de la lingüisticitat en l'home a partir de la consideració escindida instint/raó i innat/descobert, el buit dels instints que pateix l'home en comparació amb els animals va, des del primer moment, aparellat a la lingüisticitat que l'omple, de mode que aquesta resulta ser tan innata i tan poc descoberta que és l'existenciari per excel·lència de la Humanitat. I és que no té sentit parlar

⁸⁰ També Jacob Grimm, en la conferència *Sobre l'origen de la llengua*, pronunciada a la Reial Acadèmia Prussiana de les Ciències a Berlín en 1851, sintonitza amb la teoria de Herder sense contemplar les esmenes de Hamann: «el llenguatge humà no va ser revelat directament, igual que tampoc no és connatural a l'home; una llengua innata hagués fet els hòmens igual que els animals, una de revelada hagués pressuposat déus en aquells. Tan sols hi resta el fet que degué ser una llengua humana adquirida amb total llibertat per nosaltres tant en l'origen com en el progrés: no pot ser una altra cosa, aquella és la nostra Història, la nostra herència» (Ebner, 1995: 33-34).

d'una llibertat aliena al llenguatge, d'aquí que Herder, esvare de nou, als ulls de Hamann, en pressuposar un moment preracional en què la voluntat és capaç d'aplegar la dispersió en un punt i prendre-hi consciència lingüística del símbol. Aquest replegament de la consciència ja hauria de ser lingüístic, tot i que no necessàriament inseparable d'una consciència discreta; més bé al contrari, inherent a una consciència fusionada amb la seua vivencialitat d'una forma quasi absoluta. En tot el plantejament herderià es nota un regust naturalista, protoevolucionista, ben contrari al revelacionisme hamannià. Herder no deixa de beure del protoevolucionisme rousseunià, en la mesura que té en la ment una mena d'home-animal inspirat en el bon salvatge previ a l'aparició del llenguatge i, amb aquest, de la consciència. Al parer de Hamann, açò és una heretgia epistemològica, un impossible metalògic.

Sols hi resta la instrucció. Però en una escomesa contra les regles del mètode, Hamann imita burlescament l'aplicació de l'anàlisi racional en la forma del sil·logisme disjuntiu cartesià. La instrucció sols podria haver estat exercida per tres fonts factibles, l'ésser humà, Déu o els animals. Que l'ésser humà s'haja instruït a si mateix és circular. Que ho haja fet Déu té el problema de l'escissió de substàncies que caracteritza la racionalitat abstracta. En aquest punt, Hamann no sols no hi aprofundeix, sinó que ni tan sols n'insinua la problemàtica; diu que necessita massa extensió per a poder explicar-se en condicions. Podem tenir en compte, però, que tan sols des de la dissemblança que implica la semblança i, per tant, des de la fusió de substàncies, pot l'herència sobreviure a la distància, pot traslladar el pare la propietat al fill. Descartades, però, les dues primeres opcions i en un altre impuls sarcàstic contra el racionalisme, decideix donar per bona la tercera possibilitat –que els instructors fossen els animals–, sense que hi haja lloc a analitzar-la, malgrat la seua evident impossibilitat (ZWOR, N III, 1951: 21-22); i fent mofa, de passada, del belar de l'ovella⁸¹ que desperta, en l'*Abhandlung*, la paraula: «L'afortunat intent de mantenir junts cos i ànima amb glans fou, per tant, un invent dels nostres espavilats i enginyosos ancestres, que hom anomena aborígens o autòctons en una pronunciació natural que té més de gruny que de bel» (RRLW, N III, 1951: 29).

⁸¹ Herder afirmava en la Primera part de la Tercera secció de l'*Abhandlung*: «Però, atén! L'ovella bela! Aquí es destaca espontàniament una propietat, entre els colors del llenç en què tan poca cosa podia distingir-se, que penetra profundament i clara en l'ànima» (AURS, A I, 1985: 734; EORL, 1982: 166). Recordem que Mendelssohn n'havia fet ús de l'exemple en 1756 en l'assaig *Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing in Leipzig*, adjunt a la traducció del *Discurs sobre els orígens i fonaments de la desigualtat* de Rousseau (Lifschitz, 2012: 82).

En realitat, Hamann es guarda en la mànega una altra possibilitat sobre l'origen del llenguatge, més enllà de l'instint, la invenció i la instrucció. Es tracta de la imitació, que no quadra amb la instrucció, si entenem per aquesta l'aprenentatge per reflexió, més propi del Set-cents, contra el racionalisme del qual, també carrega. Recupera aquesta opció que havia estat descartada per Süßmilch: «Süßmilch [...] ha dedicat una secció sencera⁸² a mostrar “la impossibilitat que l'home desenvolupàs un llenguatge que hagués inventat per imitació”»⁸³ (Herder, *AURS*, A I, 1985: 778; *EORL*, 1982: 203). Potser, Hamann s'inspire en el fragment del cap. IV de la *Poètica* d'Aristòtil: «Imitar, doncs, és inherent a l'home des de la infantesa i es diferencia de la resta d'animals en el fet que té major tendència a la imitació, i per imitació adquireix les primeres nocions» (Aristòtil, 1999: 135-136).⁸⁴ Amb la imitació, d'una banda, supera la supremacia de la racionalitat en el procés, que encara no està desenvolupada en l'imitador i que no pot donar compte, per tant, de l'adquisició d'una estructura tan complexa i creativa com és el llenguatge: «Què són les peces mestres de la nostra orgullosa raó sinó la imitació i el desenvolupament dels seus instints cecs?» (*ZWOR*, N III, 1951: 22). D'altra banda, fa recaure el pes del procés en l'agent previ que ja té actualitzat el llenguatge i que el possibilita, com a condició necessària, sense la qual la transmissió de l'habilitat no hi tindria èxit. I, per fi, alimenta, a més, el paper de la Creació, en perfilar la necessitat que el ser del ser humà ja havia de disposar també del nucli potencial que permetés l'assimilació de l'habilitat per imitació, de mode que sense la intervenció del Creador, aquesta predisposició no pot prendre sentit, perquè no pot assentar-se en cap pràctica adquirida. El mateix val per a la genialitat estètica: «Sense la llei perfecta de la llibertat, l'home no disposaria de cap capacitat imitadora, lloc on descansen l'educació i la invenció. Així, l'home és, per natura, el gran mímic en comparació amb la resta d'animals» (*PEZ*, N III, 1951: 38).

⁸² La Secció 3a de *Versuch eines Beweises, dass die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe* de 1766.

⁸³ Herder també descarta la imitació com a raó explicativa de l'origen del llenguatge, d'una forma indirecta en l'*Abhandlung*, però ben manifesta en *Ideen zur Philosophie der Geschichte*: «En l'home i, també, en el mico es troba un curiós instint d'imitació que no sembla, de cap manera, el resultat d'un raonament conceptual, sinó el fruit immediat d'una simpatia d'origen orgànic [...]. Amb tota aquesta mímica, però, no hauria assolit l'home la característica diferencial de l'espècie [*künstlichen Geschlechtscharakter*], la raó; a aquesta hi arriba únicament per mitjà del llenguatge» (*IDPG*, A VI, 1989: 345- 346; *IDFH*, 1959: 266-267).

⁸⁴ El cas és que també Michaelis en la contribució presentada amb motiu del premi de l'Acadèmia de Berlín de 1771, esmentada més amunt, havia proposat la imitació com a factor detonant de l'adquisició del llenguatge (Lifschitz, 2012: 180). No sembla probable, però, que Hamann en tingués notícia.

Hamann aprofita en *La darrera voluntat del cavaller de la Rosa-Creu* per a insistir en la paradoxa de l'intent de defensar la gènesi autònoma del llenguatge a partir de la potencialitat *naturata* de l'home, en contra de l'evidència de la necessitat de la instrucció per a modes de concreció del ser humà molt més bàsics, culturalment parlant, com ara el bipedisme. I és que l'aprenentatge per imitació es produeix de la mateixa forma que hom aprèn a caminar, amb l'acció conjunta d'aprenent i mestre. El llenguatge és igualment genètic i après, biològic i cultural, amb una predisposició natural però amb l'activació per imitació, des d'una instància prehumana ja lingüística:

«Si, per tant, l'ésser humà, d'acord amb el testimoni i exemple comú a tots els pobles, temps i llocs, no està en disposició d'aprendre a caminar sobre dues cames per si mateix i sense la influència sociable dels seus custodis i tutors [...], ni de trencar el pa de cada dia sense la suor del front, ni menys encara de trobar la peça mestra del pinzell creador: com pot hom concebre el llenguatge [...] com una invenció autònoma de l'art i saviesa humanes?» (*RRLW*, N III, 1951: 30-31).

Cal distingir, també, la imitació escindida de la fusionada. Igual que per a captar la profunditat vivencial de la natura el pintor ha d'entrar en contacte íntim amb aquella i, per tant, la imitació reïx per la capacitat d'aquest per a fusionar-se i anul·lar, així, la dicotomia subjecte-objecte, jo i no-jo, de la mateixa forma el deixeble aconsegueix arribar al fons de la qüestió de la transmissió de la complexitat interpretativa en la mesura que s'oblida de si mateix en el viatge a la psicologia d'aquell que ja no hauria de distingir de si. És en aquest tipus d'imitació no escindida, que Hamann diposita la comprensió de l'origen del llenguatge, malgrat la incomprensió que el mateix assumpte genera a la consciència discreta i que Hamann condueix amb confiança fins als límits d'una mena de preconsciouscia que no és tal, sinó paraconsciouscia. La imitació fusionada permet explicar, en *La darrera voluntat del cavaller de la Rosa-Creu*, que els actes de menjar amb coberts o de caminar, han de ser desenvolupats a partir del contacte humà, però no deixen de ser, en part, naturals, en el sentit que hi ha darrere una necessitat de dur-se aliments a la boca i de moure's envers diversos llocs, que actua tan bé com a condició necessària, com ho fa l'acció de la transmissió cultural: «cap dels quals no hagués après a menjar amb cullera de fusta o daurada si la mainadera o mare no els hagués untat les farinetes en la boqueta oberta» (*RRLW*, N III, 1951: 29). Els impulsos per a alimentar-se i moure's esdevenen els símbols que representen, igualment, la predisposició a desenvolupar les iniciatives que condueixen a l'aprenentatge.

Aquestes iniciatives troben el camí a partir del guia que les orienta. En aquest sentit, guia i aprenent comparteixen ja la capacitat comunicativa, tot i que el darrer haja de desplegar

encara tot el seu potencial: «car la natura humana, des del començament fins al final dels temps i, àdhuc, en el regne dels cels roman com el rent» (*RRLW*, N III, 1951: 32). Però si ho aconsegueix és perquè és capaç d'interpretar satisfactòriament els símbols del guia. En aquesta analogia hi ha circularitat quan l'apliquem a un origen del llenguatge exclusivament humà. Cal admetre, per això, que l'autoposicionament del ser a través del llenguatge depèn de l'heteroposicionament que la divinitat fa, doblement, del llenguatge en l'home, en inserir-li la predisposició i despertar-la amb la imitació. En tot cas, el llenguatge esdevé una revelació de la transcendència derivada de la incapacitat d'una immanència circular injustificada en l'àmbit d'un llenguatge autònom en el ser humà. Aquesta circularitat ve del fet que el guia no és capaç de crear les condicions materials –psicomaterials– de l'aprenent, que permeten la configuració de les condicions espirituals, psicològiques, del mateix. Si bé la imitació ha de tenir un component innat –parlant de forma inapropiada–,⁸⁵ l'innatisme d'aquest no és més que immanentisme holista⁸⁶ i no una substancialitat potencial individualitzada a l'estil platònic.⁸⁷ Més bé, es tracta d'un reviscolament de l'herència dipositada per metàstasi dissemblant en la part del ser que s'ocupa de la lingüísticitat del ser. Per a Hamann, l'única forma de sortir del cercle lingüístic de l'origen del llenguatge en l'home és a través de la mitosi ontolingüística, el desplegament ontològic del ser lingüístic de la divinitat en el ser lingüístic de la Humanitat. La forma que té Herder, però, de solucionar el problema li sembla a Hamann una trampa. Als ulls d'aquest, el disseny intel·ligent adàmic,⁸⁸ que en el fons adopta l'autonomisme herderià, resulta extravagant i, sens dubte, innecessari.

Contra la reminiscència platònica com a germen de l'innatisme que caracteritza una mena de disseny intel·ligent d'accionament autònom i alhora contra la invenció i, també, d'altra banda, contra la donació explosiva de Déu en Süßmilch, trobem en Hamann la teoria de la donació implosiva. Aquesta teoria es desplega en relació amb la necessària actuació forana d'una tradició zero sobrehumana, en combinació amb la mimesi de la predisposició implosiva

⁸⁵ Car no pot haver-hi res en l'home, perquè l'entesa siga viable, que no siga ja d'alguna manera lingüístic i, per això, ja hi ha llenguatge en el primer moment de l'entesa.

⁸⁶ Perquè no deixa de ser el mateix ser, tant el ser de la divinitat que s'adreça a l'home com la disposició d'aquest darrer a enganxar-s'hi. I cada nova aparició de la mimesi amb cada incorporació lingüística d'un infant, no deixa de ser la recuperació natural, l'herència biològica de la primera assumpció.

⁸⁷ I no una facultat amb què hom hi pot comptar en potència, però que ha de ser desplegada per mèrits propis.

⁸⁸ És a dir, l'obertura d'ulls d'un Adam que només ho comença a ser pròpiament gràcies a la potència amb què aconsegueix culminar la creació que ha patit de Déu. No hem d'oblidar que Herder no abandona mai el paradigma religiós, malgrat el fet de contribuir a posar-lo en crisi.

humana, necessàriament heteropostulada. Totes dues instàncies conformen la donació de l'herència de la lingüïsticitat i, en la mesura que hom pot entendre açò, cap dels dos moments és en acte res que estiga més enllà de l'home, car el llenguatge ho és tot. I tanmateix, com a acció primeríssima, ambdós moments ens són aliens.⁸⁹

Per entendre la realitat humana en particular –i la realitat en general–, hem de comptar amb l'apel·lació fideïsta a la primera tradició i a l'empremta que aquesta deixaria en la lingüïsticitat humana –o que la lingüïsticitat en general deixaria en aquella– i que, en tot cas, apareix i reapareix quotidianament en el misteri de la dialèctica. En aquest sentit també, el món és logos, perquè no hi ha més realitat que la compresa, la traduïda i alhora originada, la rebuda i al mateix temps adaptada. No hi ha més món que el mosaic de bits que hom troba, necessàriament troba –gràcies a la mimesi– parcialment, provisionalment ordenat, d'acord amb una de les combinacions indefinides amb què el ser construeix la seua pròpia exegesi. El ser és hermenèutica. No hi ha món sense tradició, igual que no hi ha primer parlant sense Déu. La vivència no és, doncs, la naturalesa bàsica del ser. Aquesta, des de la seua passivitat, depèn d'instàncies anteriors, de la fe instaurada exògenament des de la tradició, al seu torn, exògenament postulada. El no se sap d'on de Descartes i Hume, no s'hauria d'aplicar tant a les impressions com a la tradició de què hi depenen, i en cap cas assumint el realisme objectivista del món dels noúmens negatius. En definitiva, l'origen del llenguatge és un assumpte de fe metaòntica,⁹⁰ que no pot ser entès ni en la mateixa pregunta en què es formula. El fet d'entendre aparentment una pregunta impossible indica ja la invasió de l'element espuri de la raó seccionadora, que hi trasllada el principi de raó suficient i un estil conceptual capaç d'aplicar l'abstracció allà on aquesta no hi cap. En Hamann, la fe en la natura divina del tot és la base d'una ontologia basada en la interpretació d'un tot lingüístic insuperable, que sols existeix en obrir-se estèticament a si mateix per prendre'n consciència (Goesser, 2011: 44-45).

Perquè hi haja hagut comunicació hi ha hagut quelcom a comunicar –comunicable– que mantenia una analogia amb la natura del comunicat. De mode que comunicador, comunicable

⁸⁹ «Precisament perquè la llengua no és res innat a l'home, per això té tothom d'aprendre-la. Ningú, però, aprendria mai si no posseís la predisposició interna de la “paraula”, la qual cosa cal entendre-la com a espiritual. [...] I així la llengua, com pensava també Hamann –a qui tot aprofundiment del coneixement de la llengua haurà de tornar sempre– és d'origen diví, quelcom “senzillament transcendent”, “sobrenatural”, un fet de la vida espiritual, no de la vida natural» (Ebner, 1995: 31).

⁹⁰ Reservem l'adjectiu *metaòntic* per referir tot el que és relatiu a la realitat prèvia a l'aparició del llenguatge, del qual no es pot dir res i és impensable.

i comunicat comparteixen anàlogament el ser –açò contrasta amb els tres elements clau de la comunicació jakobsoniana, emissor, receptor i missatge, que responen a les necessitats substantivadores de la raó escindida–. La necessitat de l'analogia la remarca Hamann en:

«Tanmateix, si un ser superior, o un àngel, com en el cas de l'ase de Balaam, vol tenir efecte en [el moviment de] les nostres llengües, uns efectes d'aquest tipus, com els animals parlants en les faules d'Esop, deuen expressar-se de manera anàloga a la natura humana, i aquesta relació no pot ser ni semblar diferent a la humana ni en l'origen de la llengua ni menys encara en el decurs d'aquesta» (*RRLW*, N III, 1951: 27).

La predisposició necessària per al llenguatge és una gana de comunicació, un desig de tocar la porta per veure què hi ha a l'altra banda, fins al punt de posar-se en risc un mateix, com una mancança a completar que manté en tensió el ser cap a la dialèctica i el recrea. La passió per la completud del ser en l'altre, la comunicació com a eròtica, el desig de complementació, l'amor en definitiva, és el que caracteritza el llenguatge i el que servirà de determinant de la lingüísticitat (Sparling, 2011: 92). La necessitat de l'altre, la consciència de la humiliació conjunta de tots al tots, serà el seu corol·lari. La llibertat individual i la llibertat absoluta que caracteritzen l'home de la Il·lustració, que Herder està encunyant també en l'*Abhandlung*, són una ficció: «“[...] L'home aprèn a usar i controlar tots els membres i sentits així com l'oïda i la llengua, perquè pot aprendre-hi, ha d'aprendre-hi i vol, amb determinació, aprendre-hi [...]”»⁹¹ (*PEZ*, N III, 1951: 41).

3.1.3.- L'ARRECERAMENT DE FILES DE HAMANN

Per a Hamann, doncs, un llenguatge autònom en l'home és una absurditat perquè per a l'origen és necessària una instància lingüística prèvia que l'acione per imitació. I un llenguatge universal és una absurditat perquè, malgrat que, per a Hamann, tots els idiomes provenen d'una llengua mare i tots tenim la mateixa natura passional, genètica, hi ha diversos elements insalvables en la pràctica que fan que la recuperació de la llengua mare siga tan sols imaginable des de l'eliminació dels condicionants vivencials de tota llengua. Es tracta: 1) de la necessària concreció de la lingüísticitat a partir de vivències sols parcialment transferibles; 2) del continu esdevenir de construccions i desgast del significat de les expressions que difumina les empremtes; i 3) de la peculiar forma d'orientar les passions humanes que cada

⁹¹ Vegeu nota a peu de pàgina núm. 79 en referència al fragment entre cometes d'N III, 1951: 41.

cultura concreta en la seua manera d'entendre el paradigma axiològic de la lingüïsticitat. Si fos possible accedir a aquesta llengua mare, seria des de l'acció d'abocar-se a cegues a l'origen d'una tradició que estaria en el mateix pla taxonòmic que qualsevol altra tradició original possible, atesa la indomabilitat de la vivència. En aquest assumpte de la influència de la tradició en el llenguatge, trobem un escalonament teòric que permet l'aprofundiment herderià entorn del diàleg entre tradicions. En tot cas, la llengua mare prebabeliana no coincideix amb un llenguatge universal, en el sentit de la forma pura a què aspira el cientisme il·lustrat, sinó amb una concreció de la potencialitat inserida en la lingüïsticitat humana. En la base de la crítica al llenguatge universal –i, com veurem tot seguit, a la religió natural– com a *ens rationis*, està la influència de l'hilemorfisme aristotèlic, que exigeix una concreció determinada per a la matèria potencial. No hi ha llengua universal per a Hamann perquè des de l'hilemorfisme, tota forma existeix en tant que és individualitzada per una matèria, per tant, també la lingüïsticitat necessita d'una forma de ser lingüística que la materialitze.

Un llenguatge universal és també una absurditat des del moment que el concebem com a completat des del principi de l'ús que hom en fa, en lloc de considerar-lo la construcció dialògica realitzada a partir del dipòsit de vivències en el compte de la tradició, que les noves generacions poden rendibilitzar i a què, en darrera instància, estan hipotecades. En tot cas, la –primera– comunicació del llenguatge s'hauria d'haver fet sobre la base d'una llengua, però a) no necessàriament amb una acció lingüística d'extensió completa, sinó amb l'estructuració bàsica suficient perquè hom la desenvolupàs dialògicament amb posterioritat, és a dir, sense la presència actual divina i b) previ rebaixament de la posició divina al nivell humà, que aportaria una tradició mínima que ajudàs la comprensió, que l'enriquís de matisos per a copsar sense boira el món. En aquest context, la Torre de Babel pot indicar el moment de la construcció de la primera llengua pròpiament dita, completada, amb la concreció de tota la diversitat de la temporalitat, de les persones, de les diferències d'íctiques de l'espacialitat, de la multiplicació del vocabulari, de la classificació de casos, tot just abans de l'instant inicial de la seua conversió en multiplicitat idiomàtica. En aquest sentit, hi hauria una contigüitat indefugible entre la confecció imperfectament acabada de la primera llengua i la seua divisió en dialectes; és a dir, tot just acabada de confeccionar la primera llengua des del moment de la tradició bàsica de la divinitat, passant per l'etapa posterior del farciment dialèctic de necessitats vivencials, el moment culminant hauria d'obrir la porta a la dialectització.

Però Hamann no sols ataca el llenguatge universal com un *ens rationis* abstret de la dependència a la vivència, concretada culturalment, amb què es conforma la llengua, sinó també des del paral·lelisme amb la religió natural: «Primer, la religió natural és per a mi com

el llenguatge natural,⁹² un veritable absurd [*Unding*], un *ens rationis*. Segon, el que hom anomena religió natural és per a mi tan problemàtic i polèmic com la Revelació» (ZH IV, 1959: 195 –núm. 592–, Carta a Herder d’11.-26.06.1780). I és que el llenguatge universal és una mena de llenguatge purificat, en què s’arriba a Déu –a la substància absoluta, a la voluntat il·limitada– com la peça que serveix de clau de volta per a mantenir dempeus l’edifici de la veritat –de la veritat espúria de la substància objectiva, objectivada–. Si no hi disposàssem de substància absoluta no hi hauria substància relativa. Si hom no pogués acceptar el concepte de voluntat il·limitada, no tindria sentit el de voluntat limitada. El mode és l’*ens rationis* que facilita la comprensió de la quotidianitat. En l’aplicació d’aquest llenguatge a les qüestions de la religió natural, Déu –als ulls de Hamann, l’antisíntesi teòrica (analítica) per excel·lència–, manté encadellat l’entramat eteri de la matèria universal, açò és, intenta apuntalar la realitat des de la plena indeterminació. Déu, com a concepte, respon a la necessitat de la raó escindida per a justificar la resta de l’entramat conceptual del llenguatge natural.

Una de les raons per les quals no pot acceptar Hamann aquest deisme és el fet d’aïllar l’ésser humà respecte del referent transcendent de la divinitat, com si aquesta i la Humanitat no fossen dues cares de la mateixa moneda i hi hagués un abisme entre ambdues que no permetés la comunicació. De tanta inefabilitat amb què el deisme pinta Déu, el llenguatge hi resta aïllat i Déu esdevé un estrany (Griffith-Dickson, 1995: 168). En Herder, la nuesa adàmica va aparionada a una potencialitat no animal, precisament per la inoperància dels instints, que es plasma en la necessitat de replegar amb l’atenció la dispersió de les sensacions. Manté una mena de deisme lingüístic en el sentit que, igual que racionalment s’arriba a la conclusió de la necessitat d’intervenció divina per a l’existència del món a causa de la no autosuficiència d’aquest, hi ha hagut d’haver també intervenció aliena, exogeneïtat en l’arribada del llenguatge a l’home. Limita, però, igual que el deisme cosmològic, la intervenció a l’instant de l’influx d’una facultat potencial que ha de completar-se a si mateixa. Deixa potencialment, doncs, ara en l’home lloc per a l’autonomia, per a la seua pròpia creació i creativitat. Aquesta apareix gràcies al marge de maniobra d’una empremta en estat larvari que, en el quefer de l’home amb la natura, desplegarà el llenguatge. Tanmateix, la seua proposta es desentén de la potencialitat de la lingüïsticitat, açò és, de la força orientadora dels existenciaris de la dialèctica. D’aquí que la contribució de Herder:

⁹² El significat que Hamann i els seus contemporanis atribueixen al concepte de llenguatge natural és equivalent al que avui dia hom atribueix al de llenguatge universal (Betz, 2012_a: 219).

A) O bé ha de ser compatible amb el reduccionisme biològic pur i els animals podrien desenvolupar també l'habilitat lingüística amb el pas del temps. Amb el platonisme lingüístic consistent a pensar l'origen del llenguatge com un eureka a partir del reduccionisme biològic protoevolucionista, malgrat els esforços de Herder per a remarcar el caire de salt qualitatiu d'aquesta nova forma de ser respecte de l'animal, l'home i l'animal restarien, però, més a prop que mai, perquè res no indica que també biològicament el darrer no puga cap dia en el futur escurçar-hi distàncies i arribar eurèkicament a la lingüisticitat. En aquest cas: «[Què és] el foc manllevat de totes les belles, lliures i nobles arts sinó el plagi prometéic d'una llum natural d'origen animal?» (ZWOR, N III, 1951: 22). Però Herder vol distanciar-se a tota costa del naturalisme reduccionista de Maupertuis, en separar els senyals, més propis dels animals, respecte dels símbols;⁹³ i, amb aquesta finalitat també, subratlla la diferència qualitativa entre el determinisme animal i l'indeterminisme humà, la completud instintiva d'aquell i la dispersió d'aquest.⁹⁴

B) O bé no és compatible amb el reduccionisme biològic pur, perquè Herder manté l'exclusivitat humana, en la mesura que Déu ha triat l'home, i no cap altre animal, per a rebre el germen del llenguatge.

En aquest cas, B1) o bé es desentén de tota necessitat d'adreçament des de l'exterior per a despertar el germen; ara, com que l'home desenvolupa el llenguatge per la seua pròpia iniciativa sense model dialèctic, no disposa dels existenciaris de la lingüisticitat com a guia que oriente l'acció del ser propi, de mode que el ser del ser humà cau en la llibertat atzarosa humana, és a dir, en la postmodernitat; d'altra banda, cau també en la paradoxa de recrear-se en una llibertat propiciada deterministament, és a dir, l'home acaba adquirint unes fites que no són seues pròpiament parlant, sinó el resultat de la planificació de la divinitat; la qual cosa és ben contrària a la dignificació de l'acció humana que el mateix Herder pretén.

Açò, B2) o bé la natura, entesa berkeleyanament, lingüísticament divinitzada, és qui li desperta el germen, de mode que li serveix d'interlocutor i apleix el paper que permet la

⁹³ No s'ha d'oblidar que per a Hamann, en canvi, malgrat oposar-se al reduccionisme naturalista, el llenguatge vivencial és el que pren la potència en l'assumpte, que després ha de perdre forçosament amb la seua conceptualització com a ítem de consciència-lingüística. Per tant, en bona mesura, hom pot afirmar que els senyals són en Hamann els símbols per excel·lència.

⁹⁴ Per això, tan sols des d'una visió capaç d'abraçar un eó, hom podria assumir la reducció d'home a animal, és a dir, la transformació de completud instintiva en indeterminació: «El proper eó despertarà com un gegant de l'embriaguesa per abraçar la vostra musa i ovacionar el seu testimoni: açò és os del meu os i carn de la meua carn!» (AENU, N II, 1950: 200; ESNU, 1999: 279).

inclusió dels existenciaris de la lingüística en el ser del ser humà; en aquest cas, l'home manté el paper essencial de la seua pròpia iniciativa i disposa d'un marge de llibertat compatible amb el paper tutorial de la divinitat. Com que, segons pensa Hamann, fins i tot des del paradigma de Herder tan sols tindria sentit la darrera opció, l'esforç d'aquest per a configurar un camp d'acció absolutament autònom per al desplegament de la Humanitat perd la força que aparentment cobrava a través de les seues disquisicions:

«Però no pense vostè que el meu argument no ha notat el rompent de l'alba, atès que hi donava aparentment l'esquena. Tots els meus pressupòsits es relacionen alhora amb el treball premiat per l'Acadèmia i conclouen amb la tesi que l'home “tot ho deuria aprendre i, per tant, també la llengua, que l'aprenentatge no seria ni descobriment ni reminiscència, i finalment que l'origen del llenguatge ni seria diví ni humà, segons l'ús despòtic i dictatorial de la parla, sinó per damunt de tot ben natural”» (*SGEA*, N III, 1951: 75).⁹⁵

En definitiva, Herder mal interpreta Hamann quan aquell tracta de subsumir absolutament la divinitat en la Humanitat, perquè l'acaba d'escindir per complet. Herder acaba cenyint-se a un paradigma antropològic independent de la transcendència de Déu, en una mena d'estratègia del Gat amb Botes contra l'Ogre, en què si el sublim pot ser encastat en el contingut conceptual de l'assumpte, hom hi pot bandejar el sublim. Herder ha deïficat l'ésser humà, però espúriament, tot menystenint la part hermenèutica, historicista i hagiogràfica de l'assumpte, fins al punt que du inconscientment el buidatge, el rebaixament de la divinitat en la Humanitat, a un límit descanonitzat i, per això mateix, il·legítim (Betz, 2012_a: 146).

Hamann no és irracionalista, sinó un metacrític que pretén deshipostasiar la raó. Amb aquest objectiu denuncia que no pot haver-hi una aproximació preadàmica al llenguatge per l'absència de tradició que açò implicaria, la qual cosa impossibilitaria la imitació. Déu es comporta en Adam com a tradició en cada símbol amb què l'impressiona a partir de la natura. En aquest sentit, hi ha una analogia entre natura –simbolitzada per la divinitat– i tradició cultural: «La nostra raó sorgeix, almenys, d'aquesta doble lliçó de revelacions sensibles i de

⁹⁵ De nou el fragment entre cometes amb què practica la metaesquematzació. Podem advertir l'analogia entre el fragment següent d'Ebner i aquest altre de Hamann en *SGEA*, N III, 1951: 75. En tot cas s'ubica en la línia de pensament del llenguatge com a procedència divina, però no en el sentit de Süßmilch, sinó amb el matís procedimentalista que hi dona el Mag del Nord, per mitjà de la imitació: «l'home és una existència parlant [...], “té la paraula”. No posseeix la paraula des de principis naturals o socials. La societat humana no és el pressupòsit de la llengua, sinó que més bé pressuposa la llengua, la paraula dipositada en l'home com a principi de la seua existència» (Ebner, 1995: 23).

testimonis humans, que són transmesos per mitjans semblants, els marcadors [*Merkmal*],⁹⁶ d'acord amb lleis semblants» (PEZ, N III, 1951: 39-40).

En Hamann, a diferència de Herder, no hi ha mèrit en l'accés, per part de l'home, a la natura divina, perquè des del principi aquest accés ja hi és en la natura humana; l'home sempre ha estat a imatge i semblança de Déu sense cap mèrit anterior. I, a més, la semblança, el contacte amb la divinitat, la connaturalitat divina de l'ésser humà, no és anul·lada pel pecat lapsari. Com ho hauria de ser si s'hi manté, després del pecat, el llenguatge? (Griffith-Dickson, 1995: 143, 201). Hi ha una coparticipació de l'home i la divinitat, no sols en l'instant de l'influx, sinó també després, perquè l'acció humana a través de la Història és un diàleg continu amb els existenciaris de la lingüïsticitat, que, per tant, hi continuen influint en un desplegament en què el paper de comare es dilueix en els dos membres del diàleg, l'ésser humà i la potència del ser del llenguatge: «Ara, però, aquesta dignitat, com tots els llocs d'honor, no rau en cap valor intrínsec o mèrit previ de la nostra natura» (PEZ, N III, 1951, 38).

De fet, Hamann entén la comunicació com una interpretació de la pregunta per part de qui la rep, de mode que en la primera recepció ja hi ha un preentendre de la resposta per part de qui encara no la té, el receptor, en el procés educatiu o al·liconament. Des d'aquest paradigma hom pot assumir la comunicació de l'home amb el llenguatge estètic, tota vegada Déu ha inserit des del principi en l'home la lingüïsticitat. En aquest marc, pren sentit també la capacitat per a desplegar la potencialitat de la lingüïsticitat, després que hi haja un adreçar-se previ, una cridada, una apel·lació.

La paraula concretada en l'ús que hom en fa peculiarment, construeix un món i no un altre. Tanmateix, hom perd noció del moment creatiu d'aquesta construcció, malgrat el fet que es reactualitza contínuament, perquè la tradició zero, de qui hom rep l'existència pròpia, l'amara. En no sentir-se hom en diàleg amb la tradició zero, en no notar la tradició zero com un tu amb què col·laborar, hom es pensa posterior, en el sentit d'independent, de la mateixa. Açò té unes conseqüències ontològiques fictícies: hom es pensa també posterior, en el sentit d'independent, a la creació del món en lloc de coetani. Tanmateix, la lingüïsticitat revela la confirmació de l'acte cocreador del parlant, en la forma de l'enculturant i, fins i tot, en la de la tradició zero. Perquè si bé no és possible l'existència sense la postulació exògena del donador

⁹⁶ Com veurem més endavant, *Merkmal* té un significat en Hamann distint del que té en Herder, malgrat que en tots dos el terme evoca un poder que exerceix una impressió en la intel·ligència. En el primer refereix la potència de la tradició a l'hora d'impregnar de sentit el món de l'ésser humà. En el segon és el detonant sensible que desperta la capacitat lingüística en l'home, en l'origen del llenguatge.

de tradició, tampoc no és possible l'existència sense la, ja des del primer moment actant, potència mimètica de la tradició zero. Així, Déu i tradició zero es complementen com el més enllà i el més ençà del marge de la dialèctica existenciària.

Hamann denuncia, d'altra banda, la diferència qualitativa que Herder confecciona en l'*Abhandlung* entre l'home i els animals. El motiu del descontent és que Herder estipula, a la manera de la raó escindida, una dicotomia estable que bandeja la dinàmica de tota possibilitat òntica immediata –de tota reconfiguració del propi ser–, és a dir, de tota elecció veritablement lliure, entre el bé angelical i el mal de la bestialitat inhumana; açò és així perquè ja l'estabilitat del ser exclusiu de l'home, distint per sempre més de l'animalitat, impedeix l'amenaça de l'infern, l'amenaça de la reapropiació de la completud del ser per part de la individualitat antagònica amb la dialecticitat, de la individualitat pròpia dels animals, prèvia a la consciència genèrica i, fins i tot, a la consciència paraverbal.⁹⁷ Si per a Herder la diferència entre animals i persones és qualitativa perquè s'assenta en una natura estable, la de la capacitat per a concentrar l'atenció de la consciència en el punt del símbol després de la desemparança dels instints, per a Hamann, en canvi, es mostra ben present la disposició plena del moviment que vacil·la entre la intensificació de la divinitat humana a través de la fusió amb el tu i l'aprofundiment de l'animalitat humana, prèvia cosificació del tu. La peculiaritat humana no és, doncs, el fet de tenir un ser plenament escindit de l'animalitat, sinó el fet de mantenir una posició privilegiada amb el ser en general, en la mesura que disposa, hermenèuticament, dels seus existenciaris i els pot imitar: «Cap heroi o poeta, siga aquest un prototip de messies o d'anticrist, manca en la seua vida de períodes on, amb plena raó, puga confessar amb David: “Sóc un cuc i no un home”» (PEZ, N III, 1951: 38).

Per un altre costat, no podem obviar la perspectiva de Berkeley en què Hamann podria haver-se inspirat quan el primer afirmava que la realitat es mostrava en l'home com un diàleg amb Déu a través de les representacions que no depenien de la voluntat.⁹⁸ En aquesta línia, Hamann podria haver configurat una primera experiència epistemològica de la consciència reflexiva, en què la mateixa natura divinament postulada i hipostasiada parcialment, se li aparegués a mode de llampecs lingüísticoesquemàtics sobtats, tot just després d'haver creuat el llinar de la reflexió; d'aquest mode, el tu seria el que es desdoblaria entre Déu, *sive* els esquemes, que aportarien en conjunt la primera tradició, i el tu com l'altra meitat identitària del jo, amb què s'interioritza el diàleg. Per tant, la significació no pot ser mai una institució

⁹⁷ Per als distints tipus de consciència vegeu l'apartat 5.1.1 *El naixement del criteri* de la Part I.

⁹⁸ De la qual cosa hem parlat en l'apartat 1.3 *Influències de Berkeley i Spinoza* de la Part I.

privada si no a compleix ni tan sols les condicions que es deriven d'aquest cas. I és que en el desplegament del llenguatge per part de l'home no hi ha sols una potencialitat que es dispara i s'eleva a un rang superior primer i una porta oberta, en forma de disposició, a la llum amb què cada signe lingüístic de la natura l'enlluerna. Res no hi ha en cada element natural per separat que siga prou per a transmetre-hi lingüisticitat. El llenguatge estètic és un entramat complex que es trasllada sempre amb la seua complexitat. Més bé ocorre que la immediatesa entre la potència estètica de la natura i l'assumpció de la lingüisticitat només és aparent si entenem la natura des de la consciència objectivant. En realitat, cal una intencionalitat natural exterior a la natura o, el que és el mateix, una intel·ligència que convertesca els signes lingüístics de la natura en donadors de significat, d'una banda, i la disposició de l'home en rebedora del mateix, d'una altra. Aquesta influència exterior explicaria l'avanç de la consciència, una exogeneïtat que tensaria cap a davant l'atenció de la consciència reflexiva i que no podria reduir-se a l'estructura viva dels llampecs coetanis, açò és, als mers signes naturals esquematitzats a l'uníson. En aquest marc del ser com a text, una idea inevitable de l'ontologia hamanniana és que sense Déu les impressions no són més que impressions, açò és, sensacions o intuïcions desfonamentades, despenjades de tota realitat, deslligades.

Mentre Herder insisteix a concretar contraholistament el Logos de l'Evangeli de sant Joan, Hamann té en aquest inici la marca adient per a encimbellar la seua comprensió d'una realitat holista identificada amb la lingüisticitat. En el principi va ser el llenguatge, i no els verbs o els substantius, perquè no hi ha més món que el vivencial i no hi ha vivència prelingüística⁹⁹ (Griffith-Dickson, 1995: 215). Per a Herder, «En el principi fou el Verb» de Joan 1,1 indica la prioritat dels verbs davant els noms, la preeminència de la relació, de l'acte interpretat a partir de la comunió –contingüitat, semblança i causalitat– d'experiències respecte de la substancialitat, l'estabilització espúria de l'*empeiria*, d'acord amb la doble substanciació, açò és, l'abstracció genèrica última realitzada sobre les abstraccions intermèdies –els noms genèrics o modes–, que al seu torn naixen sobre les abstraccions particulars –els noms propis o substàncies–. Però, per a Hamann, el principi no és tant Verb com Logos o Paraula; enceta, així, una perspectiva que eixampla les mires de la relació fins a englobar, dins del marc d'una hermenèutica perfectiva, l'holisme de la lingüisticitat a través d'un estructuralisme embrollat que, malgrat assentar la dissemblança entre els components, no permet de destriar-los com a entitats discretes, car també la subjectivitat dels objectes és

⁹⁹ Sí que hi ha, però, vivència prèvia a l'escissió del llenguatge respecte de la profunditat de la vivència, és a dir, sí que hi ha vivència prelapsària.

vacil·lant. Tot i que Hamann es desentén de la qüestió del primer mot, no s'està d'objectar que els primers símbols podrien haver expressat una estructura de sistema concentrada, que permetès per analogia, el trasllat d'aquesta estructura de llavors ençà: «Bé podria haver ocorregut que el primer mot no fos ni un nom ni un verb, sinó més bé una proposició [*Period*] sencera»¹⁰⁰ (PEZ, N III, 1951: 48).

Hamann afirma, per fi, en el context de la dependència de la raó respecte del llenguatge, que sons i lletres són formes a priori en l'ús del llenguatge. La intenció, però, no és referir una aprioritat en sentit lògic –previ i independent a tota experiència–, sinó apuntar a l'aprioritat temporal en el pensament, ja que tant el signe lingüístic sonor com el visual estan en la parcel·la del sensible i, per tant, denuncien, metaesquemàticament, l'abstracció kantiana i l'oblit de la dependència vivencial (Betz, 2012_a: 251-252): «Els sons i les lletres són, per tant, formes pures a priori en què hom no troba res que pertanyi a la sensació o al concepte d'un objecte, i són veritables elements estètics de tot enteniment i raó humans» (MPV, N III, 1951: 286; MPRP, 1999: 40). Així mateix, amb els sons i les lletres Hamann reivindica alhora la importància de l'escriptura en la constitució del pensament i de l'Escriptura en l'hermenèutica del ser. A més, en contrastar les lletres amb els sons, tot i que primer valora abans el sentit de l'oïda en el llenguatge, quasi immediatament després el posa al mateix nivell que la vista, de mode que practica una aproximació del concepte de lletra –o de grup de lletres, paraula escrita– al de signe lingüístic en general, amb la intenció d'aclarir la naturalesa del darrer, que restava un tant boirosa en la modalitat sonora. Subratlla, així, que els límits del signe lingüístic sonor no es mostren a la consciència tan definits com els del signe lingüístic visual. En funció d'aquesta claredat l'acció metacrítica, la presa de consciència hermenèutica de la realitat, resulta més efectiva. Quan Hamann afegeix, d'altra banda, que els sons i les lletres hi són en la base del llenguatge, està indicant que és inútil cercar l'àtom a partir del qual es construeix el pensament. La cerca de la unitat màgica a partir de la qual pren sentit tot l'edifici és tan sols una necessitat racional, no vivencial, producte de les antinòmies amb què es topa la *ratio* en la dèria de parcel·lar-ho tot, de posar racions pertot arreu, de mode que aplica l'antítesi àtom-infinit al mateix pensament. Més bé al contrari, la consciència és des del principi una vivència musical, melòdica o no, igualment harmònica; és a dir, en la pura

¹⁰⁰ Aquesta idea ja havia estat exposada per Rousseau en el *Discurs sobre l'origen i els fonaments de la desigualtat*: «S'ha de pensar que els primers mots emprats pels hòmens tingueren, en llur esperit, una significació molt més extensa que tenen els que hom fa servir a les llengües ja formades i que, ignorant la divisió del discurs en parts constitutives, donaren de primer a cada mot el sentit d'una proposició sencera» (Rousseau, 1983: 105).

simplicitat de la informació captada no podria haver-hi sinó una intensa experimentació òptica no assimilable a l'elementalitat. Tanmateix, l'aprioritat, racionalment absurda, dels sons i les lletres es transforma en la comunitat de la paraula, en quelcom que no sols supera la buidor de la individualitat atòmica, sinó també la sordesa de la materialitat preinterioritzada, encara no espiritualitzada, d'un conjunt de senyals desestructurats i, per això mateix, impotents. Però la buidor dels elements i la sordesa de la matèria no són formes de la sensibilitat humana, perquè per a ser sensibilitat humana, aquesta ha de ser conscient i, per tant, ja quelcom més enllà de la mera sensibilitat considerada aïlladament, açò és, un híbrid sensoespiritual (Sparling, 2011: 69-70). Una vegada més, ha d'haver-hi una intencionalitat, darrere de la sordesa de la matèria, que l'estructure, perquè la consciència de l'home puga assumir un grup de fenòmens sensibles com a paraula, com a peça informativa arbitrària d'un sistema de relacions ben complex.

3.2.- CONSCIÈNCIA I LOGOS

3.2.1.- LA DIALÈCTICA DE LA CONSCIÈNCIA GENÈRICA

En el principi fou el logos, no sols d'una dia-lògica que impregna totes les coses en donar-les l'existència, sinó el logos també d'una dia-lògica conscient, perquè del contrari seria humanament inexistent. La lògica del ser acaba desdoblant-se en el moment de la comunicació del ser amb l'home, açò és, en el fet que l'home pren consciència no immediata i existeix per a si igual que la realitat-logos. O la realitat és la veritat, és a dir, o la realitat és conscient de si i, per tant adopta el caire de la divinitat, o no hi ha realitat i no hi hauria pogut haver-ne cap altra consciència de si, és a dir, l'home. Tanmateix, les determinacions de la realitat absoluta i conscient s'escapen de la consciència discreta. Lògica, epistemologia i ontologia conflueixen en el Creador i en la Creació: «El ser original és la veritat; el ser comunicat, la Gràcia» (ZH V, 1965: 271 –núm. 784–, Carta a Jacobi d'01-05.12.1784). La creació del món esdevé, així, una unió lingüística d'ontologia i epistemologia, la qual cosa es manifesta en la paraula o paraules originàries. Efectivament, entre «Jo sóc el que és» (Ex 3,14) i «En el principi fou la Paraula» (Jn 1,1) hi ha una comunió d'ontologia i epistemologia perquè no hi ha noció, consciència i existència de la realitat si no és epistemològicament, a través de l'acció verbal, comunicativa. En aquest sentit, l'Evangeli de Joan continua: «La

Paraula estava amb Déu i la Paraula era Déu. Aquesta estava amb Déu en el principi. Per aquesta tot ha esdevingut i res no ha esdevingut sense aquesta» (Jn 1,1-3).

En prendre consciència de si i de les coses, l'home passa a actuar i ser com la pura lògica de la realitat i, per això mateix, rep la responsabilitat de la cura, de cuidar de la realitat igual que aquesta se'n cuida, divinament, de si. La consideració per part de l'home de si mateix com una cosa diferent essencialment de la resta de la realitat i, per tant, com a pura raó instrumental amb llicència per a l'objectivació de la natura, no sols entra en una dinàmica autodestructiva, en la mesura que dinamita, a poc a poc, el context que necessita per a recrear-se, sinó que realitza una mena de viatge involutiu: a) cap a l'escissió respecte de la pròpia consciència, cap a la inconsciència i b) cap a l'anul·lació ontològica de si mateix, la deshumanització, la descristianització. L'escissió que la raó instrumental pretén respecte de la raó dialògica és aquest viatge cap a la deshumanització. Hegel podria haver interpretat la promesa de vida eterna com l'assimilació completa de la forma de ser d'aquesta lògica de la realitat per part de l'home, però difícilment hauria acompanyat Hamann en l'assumpte de la incompatibilitat entre l'assumpció absoluta de la llei de la lògica natural i el pecat de l'escissió respecte de la raó dialògica.

El llenguatge, per la seua part, aconsegueix reflectir, de forma dia-lògica, les unes amb les altres, les consciències reflexives –no immediates–, de mode que aquestes tenen una via oberta cap a la recuperació de l'axiologia humana, en tant que l'accés vivencial de l'altre a una part concreta, però oculta per a mi, de la natura comuna, em pot despertar una relació que em facilite la comprensió del ser i, en ajuntar-se amb les meues vivències, pot desvelar a l'altre una nova parcel·la comunitària.

En aquest context, en el relat mosaic el coneixement de la diferència sexual és previ a la distinció entre el bé i el mal perquè la primera és una distinció lingüística, dialògica, que fomenta el desdoblament de la consciència reflexiva sobre si mateixa, a través de la consciència de la necessitat del reflex en l'altre per a l'accés a la profunditat inabastable de la natura humana, per a l'autoconeixement. Amb la dualitat de l'Adam Kadmon prèvia a la secessió de la costella, la Revelació indica la capacitat dialògica característica de la consciència reflexiva. Tanmateix, la Revelació també deixa clara la necessitat de la dualitat exterior, de l'exteriorització de la dualitat, per manifestar, així, l'absència d'autosuficiència en el pensament, en la construcció del llenguatge. Açò vol dir que no hi ha lloc a un origen lingüístic autònom. Per això, primer Déu, o la tradició zero, transmet per imitació la lingüisticitat, i després aquesta s'ha de revestir de les vetes i fils que permeten anar trillant els

camins que acaben per conquerir el món, la cultura, tot comptant amb la col·laboració del tu aliè i el jo revertit que aquell li torna.

I és que parlar no és descriure, sinó in-formar, modelar el món d'acord amb la vivència pròpia per formar l'altre amb el motlle d'aquesta. La informació és una formació doble, del món i del tu, o triple, del jo, del món i del tu. El món comença amb la potencialitat lingüística d'informar de la vivència pròpia de mode contingent, tot obrint la possibilitat de l'adequació o no de la informació de la vivència, en l'obertura d'aquesta circularitat, al tu que se n'ha d'informar. Aparentment, en la mateixa flexió de la consciència sobre si ja hi ha una primera obertura de la vivència cap al tu testimonial –plenament informacionable– del mateix jo desdoblant. Però sols des de l'entitat enaltida del tu pot prendre el jo la seua entitat, perquè sols en la completud del tu, menyspreada, teorèticament, pel jo, pot tenir el jo la seua consistència pròpia o, el que és el mateix, l'equivalència amb els altres únics de la col·lectivitat, de la totalitat. Tanmateix, el desdoblament del jo en forma de tu en la consciència reflexiva és posterior a la dialèctica amb el tu de la comunitat. El *πρῶτον ψεῦδος* de la raó cartesiana és la consideració a posteriori del tu de la comunitat respecte de l'anterioritat del tu desdoblant del jo (Betz, 2012_a: 320, 332).

En realitat, el jo no pot accionar el moviment de la dialèctica i, per tant, ni el llenguatge ni la consciència, sense l'aportació prèvia del tu. El tu és sempre necessàriament previ al jo en el despertar de la consciència, en la forma de la tradició zero i en la hipòstasi d'aquesta en la seua consciència com una altra part de si mateix, com un *alter ego*. En tot el procés, el jo conformat en el mode de consciència reflexiva, gràcies al tu, practica la creativitat, que serà coautoria, del tridiàleg de vivències, és a dir, un diàleg del jo que té les etapes següents: a) la consulta amb el seu jo desdoblant; b) la transmissió de la informació al tu del més enllà; c) més, encara, la seua retransmissió recuperada des del jo. Aquesta creativitat és l'element diví per excel·lència, que no es pot justificar a si mateixa per dos motius: a) l'absència de fonament de l'acció accionadora, de la voluntat –a l'estil de Berkeley i Schopenhauer–, no representacionable, que sense explicació hom té en forma de predisposició no sols a la comunicació, sinó a la tria en general; i b) la necessitat, i absència de fonamentació, del referent de la imitació, del tu de la tradició zero, sense el qual la creacionalitat del llenguatge no es pot despertar.

Tot té a veure, encara, amb la força intrínseca de la dialèctica que es concreta pertot arreu en la diferència. «Que hi haja llum!» (Gn 1,3) és també una metàfora de la diferència. I és que el primer identitari de la lingüisticitat que hom pot ensenyar per mimesi, donar modèlicament, és la diferenciació que ha de despertar la diferencialitat. En el mateix adreçar-se, la diferència,

de què està impregnada cada unitat de la totalitat, cada totalitat no absoluta, no divina –i el que és més curiós, fins i tot la totalitat divina considerada des de l’obertura a la perfectibilitat dialògica–¹⁰¹ ve transmesa per la pura acció de l’apel·lació d’aquell altre que tracta aquell un, l’aprenent, com a tal, el considera l’altre de si mateix i li exigeix la mateixa consideració, de mode que li ensenya el nucli sistematizador de la dialèctica, la unitat de les unitats diferenciades: comença la distinció i prospera el pensament.

De forma semblant a la línia que manté el Mag del Nord, per a Feuerbach el poder característic de l’ésser humà en relació amb la realitat, amb el món que construeix, rau en el tipus de consciència de què gaudeix, diferent de la de qualsevol altre ésser –que representaria, en Hamann, la *communicatio idiomatum* amb la divinitat, la *imago dei*–, açò és, la consciència de gènere o genèrica, la capacitat per a tenir en consideració la realitat en funció de l’espècie pròpia. No s’ha d’entendre açò, però, des d’una visió instrumental filogènica, en què l’activitat cognitiva de l’individu se subjuga sempre a la supervivència de l’espècie des del menyspreu de la particularitat pròpia; sinó, més bé al contrari, des de la influència que psicològicament exerceix el fet de pensar el jo propi com un tu alhora i immediatament, per a expandir, després, aquest enteniment a tot altre element del món. I és que aquesta forma de pensar es trasllada espontàniament a la resta del que hi ha, a tot altre ésser a l’hora de comprendre’l:

«Només existeix la consciència, en sentit estricte, quan un ésser té com a objecte el seu gènere, la seua essencialitat. L’animal pot esdevenir objecte de si mateix com a individu –per això posseeix sentiment de si mateix–, però no com a gènere –per això pateix la manca de consciència, nom derivat de saber. [...] sols un ésser que té com a objecte el seu gènere, la seua

¹⁰¹ Des del moment en què l’obertura cap a la suplementarietat del si mateix del ser apareix en la hipòstasi dialèctica, sols des d’una visió que abraça una completud del ser metaòntica, en una divinitat que resta més ençà, encara, de tot sentit lingüístic purament exogen, és possible defensar l’actualització individual del llenguatge, la lingüísticitat privada, tot i que no un origen individual del llenguatge –és a dir, un llenguatge privat pur–: «*Dei dialectus, soloecismus*, diu un conegut exegeta» (KHB, N II, 1950: 171). Hamann es refereix a la frase «El dialecte de Déu és agramatical», de John Lightfoot, citat per Johann Albrecht Bengel en *Gnomon Novi Testamenti* de 1742 (Haynes, 2007_a: 39). Així doncs, als ulls de l’ésser humà i d’acord amb la raó metacrítica, Déu és en si mateix llenguatge, perquè si no fos dialèctic i, per tant, perfectible, hauria d’haver passat, sense intencionalitat, sense consciència de si, de la inexistència a l’existència perquè hi hagués llenguatge. I, per tant, el llenguatge de Déu, malgrat l’aparent privacitat, no deixa de ser un procés dialèctic imperfecte que requereix de la petició, a l’altre de si, d’allò que aquest de si desconeix. També és, doncs, un llenguatge humà. Que no és possible la privacitat pura del llenguatge vol dir, en definitiva, que la paradoxa de l’origen del llenguatge és irresoluble, perquè el llenguatge és, en certa forma, Déu mateix.

essencialitat, pot convertir en objecte altres coses, altres éssers, segons llur naturalesa essencial» [segons l'essencialitat d'aquell ésser] (Feuerbach, 2013: 53).

La confecció de la consciència genèrica depèn en tot moment de l'escissió psicolingüística de la dualitat pronominal de la primera i segona persona. Aquesta dualitat impedeix la discreció del subjecte i alhora l'impel·leix a la construcció d'un món que no es desempallegue d'aquesta mateixa fusió, un món no discrecional entrellaçat dialècticament per la comunió de gènere i individu, per la dissolució de l'individu en una comunitat sacrificada, al seu torn, en aquest, dedicada a la complementarietat i insubstituïbilitat de les parts. L'home, en dissoldre's en la comunitat, es perfecciona, completa el seu ser, s'adequa a la seua realitat primera en entrar en consonància amb la seua dualitat pronominal.

Sols es pot entendre l'individu des de la relació que aquest té amb la comunitat, des del ser que aquest troba reflectit en la forma en què la comunitat el contempla. I la comunitat sols hi pot contemplar des de la perspectiva de la mutualitat, perspectiva que es trasllada al tot. En la mesura que la mutualitat esdevé la forma fundacional de configuració de les coses, la consciència genèrica desenvolupa una relació amb el món distinta de la relació merament pragmàtica –o absolutament material– de la consciència immediata –pròpia dels animals– i de la consciència discreta. D'aquest mode, la consciència genèrica esdevé també consciència desinteressada, contrària a l'egoïtat i alhora al supercomunitarisme, si entenem per aquest la renovació de la forma del subjecte adoptada pel col·lectiu contra l'individu.

En aquest context, cal recordar que Hume sembla decantar-se per l'opció de justificar el jo des de la mera lògica verbal, la qual cosa coincidiria amb els plantejaments de Hamann, sempre que hom entengués que el jo era més bé una propietat gramatical que havia d'acompanyar necessàriament tota proposició i que, com a element lingüístic bàsic, prenia consistència des del relacionisme estructural d'oposicions dialèctiques polièdriques del llenguatge (Sparling, 2011: 88-89). I és que el jo no pot ser més que una necessitat lògica vinguda a menys, perquè és abans que res un eix vertebrador assentat en el mar de les vivències comunitàries. Sense aquesta vessant de mar vivencial proporcionat per la comunitat, el jo no podria interactuar ni ser un ser moral. El jo és una pedra més a recer de la clau de volta comunitària en què les pedres se sustenten per la força de la fricció entre elles mateixes. Per això, la síntesi aperceptiva¹⁰² –culturalment comunicada– del jo és un sostenir-se estructuralment sense més fonament que la mútua pressió de la dialèctica. El jo està subjecte

¹⁰² Preferim el terme *síntesi aperceptiva* de la psicologia de Wundt que *apercepció transcendental* de Kant, per reforçar-ne la vessant holista i creativa i allunyar el concepte, tot el possible, de l'aprioritat.

per la mútua subjecció de les existències que el confirmen diàriament i, en aquest sentit, també tothom hi deu la vida i el seu manteniment a la inèrcia de la primera tradició necessàriament heteropostulada.

A més, des del moment que l'home pren consciència genèrica adopta la forma de la tendència al perfeccionament d'aquesta potència, apunta tot el seu ser al desplegament de l'actualització constant de la mutualitat, puja a un vehicle que es trasllada del món limitat de la impossibilitat pròpia de l'individu, al regne de les possibilitats il·limitades en què l'espècie albira la llum del final del túnel de la infinitud.

La fusió del jo i el tu en la cultura autoritza l'adopció d'aquella perspectiva àmplia que identifica el ser propi amb el ser de tots i permet, al seu torn, la possibilitat de la completud de la Humanitat; posa les bases per al trànsit d'un trajecte que a l'individu li semblava un abisme, el de l'amplificació de la consciència cap a l'aproximació a la perspectiva divina.

L'home aconsegueix independitzar-se de la realitat que el limitarà en l'estat de la consciència reflexiva individual, posicionar-se en una metarealitat –divinitzar-se–, no en sentit metafísic, sinó en sentit epistemològic, perquè en tendir el seu ser al coneixement de la realitat per mitjà de la tuïcitat, s'hi distancia per a poder reapropiar-se-la, o subsumir-s'hi. Així desenvolupa l'embrió que evoluciona des de la semblança lingüística amb allò altre fins a la sublimitat moral –la hipòstasi del criteri–. La hipòstasi del criteri, de tot criteri possible, esdevé la culminació de la independència d'una realitat que la consciència genèrica crea i que, alhora, posiciona lluny de si per a poder-la conèixer. D'aquest mode, el ser humà pot imitar –i entrar, doncs, en connexió existencial amb– la divinitat, en implantar la comunitat d'origen a) de si mateix –en adonar-se de si–, b) de la Història de la Humanitat –en entendre's sempre com a gènere– i c) de la natura, l'altre jo de la Humanitat –en entendre el món des dels paràmetres valoratius propis–; açò és, de la realitat: «Parla, perquè et puga veure! –Hom du aquest desig a la pràctica en la Creació, que és un adreçar-se a la criatura per mitjà de la criatura»¹⁰³ (*AENU*, N II, 1950: 198; *ESNU*, 1999: 276-277). L'amor de Déu en la forma de la vinguda de Jesucrist, esdevé el clímax que haurà de fecundar, definitivament, la consciència de la subsumpció de la natura humana en la divina. L'amor de Déu ja es mostra en el Gènesi amb la penetració mosaica de l'acció divina, prèvia a la creació de l'Adam Kadmon, en un marc aliè ònticament impregnat de la mateixa paraula de Déu. De fet, en la mateixa realitat de

¹⁰³ En el mateix sentit: «Déu ha volgut manifestar-se als hòmens; s'ha manifestat per mitjà dels hòmens» (*BIBE*, N I, 1949: 9); i encara: «L'esperit de Déu s'ha manifestat als hòmens per mitjà dels hòmens» (*BIBE*, N I, 1949: 127).

la confecció de la Revelació els existenciaris de la lingüísticitat adquireixen el compromís –en veritat, simplement el subratllen i desvelen– de l'amor de Déu a l'home entès com la penetració conjunta d'una naturalesa en l'altra. L'Escriptura representa també aquest compromís contínuament en la relació de Déu amb el poble de l'únic Déu, però sobretot en el moment de l'aparició a Noè de l'arc de sant Martí.¹⁰⁴

En aquest sentit, Hamann mostra el paral·lelisme de l'autoconeixement i l'autoestima fins i tot com a fronterers –motors i metes, mòbils i fins– del ser: «Igual que totes les nostres capacitats intel·lectuals tenen per objecte l'autoconeixement, de la mateixa forma les nostres inclinacions i desitjos hi tenen l'autoestima. El primer és la nostra saviesa, la darrera la nostra virtut» (*Brocken*, N I, 1949: 300). En el pla cognitiu, el ser està en tensió cap al reconeixement de la seua originalitat en tot, està inclinat cap a la consciència del seu autoposicionament heteropostulat. Però igualment, el ser està en tensió emotiva cap a la comunió, en la mesura que necessita satisfer el contacte que li depara la dialèctica cap al no ser de si mateix que complementa –possibilita– l'autoconeixement. El ser està enamorat de la diferència. Tanmateix, no hi ha més ser que ell mateix, de mode que tota tensió emotiva cap a la completud del ser és, bàsicament, un amor de si mateix. D'aquesta forma, no sols en l'eròtica particular, sinó també en la universal, acaba prenent sentit el manament sintètic cristià –ama al proïsme com a tu mateix– i la consubstancialitat d'amor i coneixement: «Quina llei, quin Governador tan esplèndid que ens ordena amar-lo amb tot el cor i amar el proïsme com a nosaltres mateixos. Aquesta és la veritable i única autoestima de l'home, la saviesa més gran de l'autoconeixement d'un cristià» (*Brocken*, N I, 1949: 302). L'autoestima particular, però, es produeix per mitjà de la dignificació que l'altre aconsegueix transferir gràcies a la voluntat de mimetitzar-se lingüísticament amb el nouvingut. En aquest sentit, l'autoestima particular pot patir les mateixes aventures i desventures que l'existència depara a la dignitat, en la resistència o claudicació de la tuència a l'objectivació –que sempre acaba sent, finalment, objectivació de si–. Per un altre costat, així com la comunitat cultural permet, des de l'estima de l'adreçament, la concreció del ser propi, l'autoconeixença particular concreta, al seu torn, l'autoconeixença del ser comú. Açò és possible a través de les vivències pròpies que omplen el ser comú de contingut significatiu, si bé al si d'una comunitat cultural aquestes vivències pateixen un frec a frec constant amb què s'uniformitzen sempre imperfectament, i amb què es reconstitueixen indefinidament (Sparling, 2011: 100).

¹⁰⁴ Vegeu l'explicació de la nota a peu de pàgina núm. 204 sobre els pactes de Déu en l'Antic Testament.

D'altra banda, hem d'admetre amb Protàgores que «l'home és la mesura de totes les coses», entenent per açò que la consciència genèrica no pot anar més enllà de si mateixa, tot i que puga confondre's sinecdòquicament. Pot equivocar-se i prendre la part pel tot, atès que no és objectivament conscient dels seus existenciaris, sinó parcialment, referencial i indirecta. D'aquí que la consciència genèrica puga egoïtzar la realitat, tot hipostasiant una subjectivitat discreta: a) en el jo, en deixar-se seduir per la consciència discreta, açò és, oblidant-se de si mateixa; o b) en el tu de la col·lectivitat, en sobresubjectivar la comunitat, no sols contra el jo i el tu, sinó contra totes les coses, contra el món i, amb açò, contra si mateixa. El menyspreu del ser és l'inici de la mort de la realitat.

En definitiva, no pot ser el cas que cada home, pel seu compte, siga la mesura de totes les coses, perquè açò implica la falta de consciència –la inconsciència– de l'interstici entre la limitació pròpia i la infinitud de l'espècie, inconsciència que desapareix en el lllindar de la consciència genèrica, en la mesura que cadascú se sap menys savi que tothom, d'una banda, i que cadascú sap que el tothom present és menys savi que el tothom a venir, d'una altra.

La creació de l'Adam Kadmon simbolitza la mateixa consciència que la consciència pren de si en el moment originari –per a Herder, culminant– de trobar-se a si mateixa construint la realitat. En la mesura que la creació del món no pot ser humanament autònoma, no hi ha creació sense la dialèctica que la consciència de si o reflexiva, com a producte i procés, manté amb el Creador o amb la tradició zero. En definitiva, la presa de consciència d'una consciència que flexiona sobre si mateixa i es veu capaç de construir un món, resta en funció d'aquesta dependència dialèctica, i aquesta, al seu torn, implica que tota consciència de si o reflexiva en l'home ha de ser, en el principi, consciència genèrica. Però fins i tot en Déu la possibilitat de la consciència exigeix també una dualitat que el faça humà, requereix d'un sentit lingüístic que supere, des de la suplementarietat del ser de si mateix, la perfecció del llenguatge privat:

«Però el que és diferent de Déu no pot provenir immediatament de Déu mateix, sinó sols de quelcom diferent de Déu en Déu mateix. L'altra persona és Déu que es diferencia a si mateix en si mateix, que es posa davant de si, i arriba, així, a ser objecte per a si mateix, conscient de si mateix [...]; la consciència de si mateix és, doncs, l'origen del món [...]; pensar-se és generar-se; pensar el món és crear-lo» (Feuerbach, 2013: 113).

Així com la dialèctica permet la infinitud divina, en admetre l'entrada de la diferència al ser propi i obrir-lo comunicativament, en l'home és símptoma de la infinitud de la consciència genèrica la capacitat per a la constitució del no món del no-res dins de la realitat, com a determinació essencial pròpia de la diferència i, per tant, de la dialèctica. Efectivament, la

consciència genèrica no sols abandona els límits de la sensibilitat individual, sinó els límits de la sensibilitat individuada, concretada en el món de l'actualitat sense imaginació. Amb la consciència genèrica la imaginació aplega tota la potencialitat de què és capaç per endinsar-se en el món de les possibilitats. El repte serà ara resistir-se a l'impuls d'anar més enllà de la paraula –del nucli que li dóna força real, de la imatge ancorada en la mutualitat processual, en el relacionisme holista de l'existència– per a no construir un no-res norèic. Així, la consciència genèrica es presenta a si mateixa com a voluntat endògena –que no individual–, com a potència autònoma, com a força que es determina a si mateixa. Consciència genèrica i voluntat endògena es mostren el regal mutu de la llibertat (Feuerbach, 2013: 57-58, 149-150, 198).

El no ser és el distanciament de la vivència respecte del no-res, la creació d'un no-res d'*entia rationis*, l'alienació de la capacitat creativa que es dóna en el món circular de la vivència, i la construcció, per tant, del més enllà del món de les possibilitats vivents, la pura irrealitat inconcebible, infecunda, no fecundada, no fecundadora: «El geni filosòfic expressa el seu poder en esforçar-se per fer absent el que és present, per mitjà de l'abstracció; despulla els objectes reals i els converteix en conceptes nus, i els atributs que només són concebibles, en pures aparences i fenòmens» (EUV, N III, 1951: 382-383(384)). No hi ha res més enllà del ser protolingüístic i tridialèctic de la vivència mútuament i circularment conformada en el món que hom va engrandint en espiral, a partir del desplegament del tridiàleg de vivències. Aquesta seria la concepció filosòfica del ser de Hamann, de mode que la seua concepció teològica tan sols pot ser assenyalada negativament, per contrast originari amb l'origen del ser. Açò és, hom pot albirar l'origen del ser del món, la forma en què la lingüïsticitat es fa camí en la consciència humana, però a hom se li escapa l'originador de l'origen del ser del món.

On millor s'amaga el ser, on es troba més a gust, on se sent més autèntic, on pot realitzar sense discussió la seua acció accionadora, és en l'acte performatiu pur de la promesa. En relació amb un dels transsumptes fonamentals de la Revelació –la terra promesa, la promesa de la vida eterna, la promesa de la vinguda del Messies, la promesa de la redempció–, la promesa mostra des de l'obertura de la potencialitat de la possibilitat, la seua mateixa anul·lació en el present de l'acte de parla. Si ens hi fixem, en el moment de la immediatesa pragmàtica de l'acte de la promesa, la comunió d'ontologia i epistemologia és absoluta, ja que amb la parla hom crea la realitat que afecta i afectarà l'emissor i el receptor del missatge; hom oculta alhora l'antítesi vertader/fals i desenvolupa una temporalitat que fusiona els distints moments del temps.

I és que un altre dels aspectes fonamentals de la realitat humana és la temporalitat. No hi ha en el temps més que interpretació de la sensació. La presa de consciència de la pròpia respiració i batecs, el reconeixement d'un mateix en la diferència, marca el moment tant de l'aparició de la consciència reflexiva com de la temporalitat: «La llengua més antiga fou la música i, seguidament, el ritme palpable dels polsaments i de la respiració nasal [...], la imatge corpòria originària de tota mida temporal i relació numèrica. L'escrit més antic fou pintura i dibuix, d'aquí que s'ocupàs tan aviat de l'economia de l'espai, la seua limitació i determinació amb figures» (MPV, N III, 1951: 286; MPRP, 1999: 40). Tanmateix, hi ha, però, una temporalitat paraconscient en una etapa indeterminada i prelapsària, en què un mateix i la temporalitat no sols es presenten mútuament constitutius, sinó també mútuament inextricables. Ha d'haver-hi una paraconsciència holista, prèvia a l'escissió de la vivència, que podríem anomenar consciència paraverbal. En aquest marc: «l'espai i el temps no eren *ideae innatae*» (MPV, N III, 1951: 286; MPRP, 1999: 40-41). No poden ser idees innates perquè l'espai i el temps sempre són quelcom derivat, de forma anàloga, cap a la paraconsciència, des d'una vivència prèvia esdevinguda imatge, car hi ha una concreció sensible en l'origen de l'experiència temporal que no pot reduir-se a una forma abstracta anterior a, i independent de, tota experiència.

En la confecció de la temporalitat hi hauria, així, un diàleg entre la consciència paraverbal i els símbols del llenguatge estètic, açò és, entre Adam en estat prelapsari i Déu. En el diàleg de la consciència paraverbal entre la vivència pròpia i la vivència del primer altre, açò és, la forma humana preeminent de llenguatge, hom comença a distingir açò d'allò i ara d'adés de forma estable, però impregnada encara d'un regust holista que no permet la individuació pròpiament dita. Aquest diàleg no pot esdevenir res més que llampades a oblidar en el regne de la intuïció si no s'assenta en el diàleg interpersonal autoreconeixedor, en el reflex d'Adam i Eva i viceversa, en el mutu reconeixement de les llampades a través de l'altre com a llampades pròpies similars a les alienes, açò és, a través del reconeixement de si en l'altre; fins i tot en el reconeixement, a partir de la nuesa pròpia, de la nuesa de Déu, açò és, de la semblança en la constitució intel·lectual mútua.

A més, les primeres impressions sensibles que arribassen a la consciència, ho haurien de fer en forma de símbols significatius sensoespiritualitzats. La sensoespiritualització seria una esquematització de la vivència a què apel·lar per a fer-la present des de la memòria, per a revivenciar-la. Així, la sensació determinaria tant l'esquema com l'esquema determinaria la sensació, de mode que sols és un mode de parlar buit llur consideració separada; açò es veu amb més claredat quan la desimpressionabilitat dels anys i la cultura, sobreespiritualitzen, al

seu torn, l'esquema i, amb aquest, la vivència sensitiva. Per això, no tenim més vivència que la de l'esquema sensoespiritualitzat que adopta un sentit cultural; no hi ha una experiència metalingüística que serveixi de criteri epistemològic de veritat a partir de la comparança òntica. Per això, també, sols podem endarrerir el món del ser col·lectiu ja configurat com un tot –una llengua concreta– al protollenguatge –vivencial de què aquesta depèn– de forma referencial, tot assenyalant, per una via paraverbal, analògica, metafòrica, la força ontològica de les vivències dialèctiques, llur base donadora dels primers significats.

3.2.2.- LA NOCIÓ DE DIVINITAT

Val a dir també que perquè siga possible l'autèntica connexió extàtica amb la divinitat, la fecundació fructífera de la *communicatio idiomatum*, és necessari bandejar l'estat d'innocència, d'absència de criteri, de manca de disponibilitat del cànon per falta d'originalitat, per incapacitat per a la coautoria, per a la creativitat. Ha estat necessari perdre la puresa infecunda per a accedir a un nivell més profund de vivències, d'autoconeixença, igual que l'engany, la potència, la possibilitat, el temor, la vergonya, la burla han permès el desenvolupament d'un nivell més complex, més perfectiu, més perfectible i complet de consciència, el de la consciència reflexiva lliure, que escindeix ontologia i epistemologia i es troba perduda en el nou món de possibles actualitzacions, de mode que ha d'aventurar-se, indefinidament, en la reconstrucció dialògica de la realitat.

En bona mesura, la vergonya aparellada a la consciència postlapsària de la pròpia nuesa, és la metàfora que indica el descobriment no tant de la nuesa pròpia, fonamentalment, sinó, sobretot, de la nuesa aliena de la divinitat, la presa de consciència de la semblança entre l'home i Déu, de l'accés, en certa manera, als mateixos pensaments de Déu en el que esdevé el panòptic de la mutualitat. En canvi, la consciència prelapsària pot ser, en el cim de la seua complexitat, quasi crítica, però no pròpiament crítica –en el sentit que tinga en germen la possibilitat de desenvolupar-ne metacrítica–; pot conèixer la diferència entre el bé i el mal, però no és capaç de plantejar-se el fonament d'aquesta diferència: «La crítica és una facultat en part natural, en part adquirida, de reconèixer i apropiar-se (o d'odiar i menysprear) la veritat i la falsedat, el bé i el mal, allò bell i allò lleig per mitjà del coneixement intuïtiu i la revelació o per aprovació i tradició en relació amb la nostra esfera» (PEZ, N III, 1951: 427). La consciència prelapsària és encara, a més, una consciència que pateix l'opacitat derivada de

l'absència de consciència de la mutualitat, malgrat la mutualitat constitutiva de tota consciència lingüística. En aquest context, la incredulitat socràtica representarà, després, un moment de l'autoconsciència crítica dels límits de la raó, de la il·lusió de la certesa que la raó pretén i, per tant, esdevé ja metacrítica.

D'alguna forma, la lingüïsticitat fomenta l'aparició a la consciència humana de la noció de divinitat perquè en la reflexió, immediatament després del desdoblament del jo en el tu interior, i alhora exterior, amb què dialoga, brolla l'apel·lació al criteri que jutja sobre el diàleg. En aquest adreçar-se a una tercera instància, no del tot aliena, que aporte claredat a l'assumpte hi resideix el germen de la divinitat. El relat mosaic del Gènesi seria el mode reflectit sobre un negatiu fotogràfic amb què la consciència reflexiva lliure, en una etapa avançada, tractaria d'encarar la nova necessitat de comprendre's a si mateixa com a cercadora de criteri en un horitzó infinit, sense més referents que si mateixa.

En qualsevol cas, Hamann tracta el ser de forma relacionista, no substancialista, perquè amaga el seu mode de ser en l'aparició estructurada del tot del llenguatge en què es presenta i, amb açò, marca el ser de cada element amb el segell d'aquest tot lingüístic, car l'impregna d'un mode particular de ser que pren consistència en contrast amb la totalitat de relacions. Així, el contrast passa a ser de nou un altre dels identitaris del ser, gràcies al qual la identitat del ser de la llengua i la diferència dels seus elements es complementen, el ser pren entitat des del no ser –de l'oposició– de les seues parts. La diferència estructural del llenguatge, però, tracta d'un diferir des de la deferència, des del respecte i manteniment mutu del ser dels altres. Però l'actuació del ser del llenguatge no és exclusivament òntica iterativa, no es limita a la inèrcia necessària per al desplegament de l'estructura lingüística suficientment complexa –no es dona sols en un pla sincrònic ampliat fins a la completud babèlica de la llengua–, sinó que també adopta la forma de la temporalitat, d'una diacronia òntica, en la mesura que l'autodesplegament peculiar de la lingüïsticitat en una llengua concreta es realitza per mitjà del procés de diferir-se a si mateix respecte de les disposicions constituents de la lingüïsticitat; açò vol dir que el ser es comunica amb si mateix sobre la base de la necessitat de prendre consciència d'aquella part de si que desconeix i sols pot reflectir en la pràctica de forma negativa, des de la confiança injustificada en el reconeixement d'allò aliè com a complementari de si, com a autoconformador; el ser del llenguatge manté sempre oberta la promesa del replegament d'aquella lingüïsticitat sobre si, per mitjà del ser que adopta la raó crítica en una cultura concreta, açò és, per la via que intenta recórrer l'hermenèutica historicista per a desfer i refer aquelles passes. L'adquisició de la consciència metacrítica d'aquest replegament ja és una redempció.

En l'assumpció de la noció de Déu s'esdevé una dialèctica de la confusió semblant a la que hi ha en la base de l'hermenèutica de la coincidència dels més petits i grans conceptes, quan el mode de ser del llenguatge, ens empenta a traslladar el més ample al més estret i viceversa. Es veu açò en l'antinòmia de l'àtom i l'infinit –en la constitució de la matèria–, així com en la de la matèria i la divinitat –en la independència del ser–; en la primera dialèctica, el segment més segmentat lluita contra la segmentació mateixa quan hom cerca els límits de la petitesa i el fonament de la realitat, de mode que així com la segmentació mata en el seu quefer el segment, no pot viure sense aquell, sense la intenció de trobar-lo o, en altres paraules, si finalment trau a la llum el que cerca, mor ella mateixa. En la segona oposició, la completud del ser únic de la divinitat lluita contra la unicitat del ser de la matèria, contra la seua autosuficiència, i ho fa mentre l'autosuficiència de la matèria minimitza l'entitat, la importància, de la divinitat, en desnonar-la, per mitjà de la mentalitat positiva, de confiança, com a contrapartida. En la mesura que la raó escindida entén la dialèctica des de la subjectivitat discreta hipostasiada en l'objectivació dels contraris, el llenguatge resulta ser la font dels errors. Tanmateix, aquests s'esvaeixen si hom dóna el salt a la dialèctica del relacionisme: «el llenguatge és, però, el punt clau dels malentesos de la raó amb si mateixa, en part per la coincidència freqüent dels més grans i petits conceptes, llur buidor i plenitud en proposicions ideals, en part per les innombrables figures retòriques en relació amb les inferencials, i moltes altres coses d'aquest tipus» (MPV, N III, 1951: 286; MPRP, 1999: 40).

De fet, Hamann accepta amb els braços oberts les tres crítiques kantianes de la dialèctica transcendental als arguments en favor de l'existència de Déu, perquè Déu no pot ser entès com una idea, la racionalització de la qual implica la seua conceptualització empírica. Déu adés és la pura relació de l'estructura lingüística, i com a relació en si no té més significat que el que li dóna el conjunt d'oposicions consubstancials, adés és l'esquema metalingüístic que concentra el procés de l'ontologicitat –és la forma dels identitaris de la lingüisticitat que guia l'activitat de la realitat fins a la completud–; en tots dos casos és el que vol referir l'expressió «Jo sóc el que sóc» (Ex 3,14) i que s'escapa a la teorització: el *theós* no és teoritzable, és un assumpte de fe metaontològica, no és actualment més que pura buidor racional. Però per sobre d'aquesta (in)consciència, Déu pot ser pròpiament quan plenifica la vivència, quan l'individu el sent com a part fonamental del ser propi, quan la intuïció Déu l'emplena fins al punt de deixar de ser intuïció, açò és, d'abandonar la individualitat en la consciència. En el fons, l'antropomorfització de Déu no podria ser descartada, com a corol·lari de l'anterior, si no fos per l'heteropostulació del llenguatge.

«Jo sóc el que sóc» també refereix d'alguna forma una mena de síntesi aperceptiva en si o absoluta, una unitat de l'experiència que impedeix el desordre miríadic des d'una síntesi de les impressions, que no pot ser objecte d'impressió i que equipara tot allò que esdevé consciència. Seria el pont de comunió de tota consciència des de la capacitat sintètica de cadascuna d'elles. «Que hi haja llum!» (Gn 1,3) també és, doncs, que hi haja unificació injustificada de l'experiència, bastida per la dialèctica col·lectiva quant a contingut, però impossible de justificar quant a origen i forma. Que la síntesi no sintetitzable de l'experiència necessite també el contingut cultural per a funcionar, impedeix de nou la consideració de la individualitat independent del jo, sobre la qual s'assenta la llibertat liberal i la fórmula de la bona voluntat kantiana.

Com a conseqüència de tot l'anterior, tant el solipsisme com el Geni Maligne reben el rebuig que emana de la necessitat ontològica donadora dels primers significats –exigida per la imperfecció del llenguatge humà–, que acabarà exiliant-los a l'àmbit dels noúmens, el primer en qualitat d'hipòtesi impostulable i, el segon, com a hipòtesi no significativa –supèrflua, no influent, no intervinent–. Efectivament, no pot haver-hi solipsisme si no hi ha lloc a l'autosuficiència lingüística, ni del llenguatge interior ni del llenguatge privat –ni és possible el desenvolupament d'un llenguatge sense adreçament previ a imitar, ni és possible un primer llenguatge sense tradició zero amb què dialogar–.¹⁰⁵ D'altra banda, la no intervencionalitat del Geni Maligne és semblant a l'absència de poder influent, en el quefer diari pràctic i pràxic,¹⁰⁶ de la hipòtesi de la inexistència de la realitat exterior, en la mesura que si bé en l'abstracció de la teoria hom no pot descartar-la, aquesta abstracció s'endinsa tant en la noreïtat que s'oblida de la vivència que hauria de donar sentit a tota possibilitat en consideració. Al cap i a la fi, tant sí com no les coses continuen igual després de tot. La fe diària és tan gran que s'apodera per complet del ser de si mateix. Tanmateix, la inexistència de la realitat exterior és una contraintuïció que, a diferència de l'altra, encara pot prendre un ressò holista que la convertesca en significativa en el pla de l'autocomprensió del ser, en què el relacionisme impedeix la consideració discreta de matèria i esperit, d'interior jòic i exterior túic.

Per a Hamann, hermenèuticament, no hi ha, en la pràctica, diferència entre una Creació pròpiament dita, una comunicació fàctica, digital-sixtina, del Gènesi, i la preestablerta en la ment de Déu. El problema d'un Geni Maligne capaç de configurar en si mateix un món

¹⁰⁵ Vegeu nota a peu de pàgina núm. 101 sobre la possibilitat del llenguatge privat.

¹⁰⁶ El món pràxic –de les accions– i el món pràctic –de les intencions– conformen l'àmbit de la moral. Convé fer aquesta distinció perquè, en Hamann, les intencions tenen el mateix grau d'intensitat ètica que els actes realitzats en funció d'aquestes.

mental caracteritzat per un ser conscient, l'home, amb la sensació permanent de viure un món exterior a aquell, no cau tant pel pes de la Bondat Suprema, sinó, sobretot, per la desconexió del plantejament respecte de la perspectiva de la vitalitat de la vivència. Des del tribunal de la vida, i en funció de la fe que aquest exigeix, la hipòtesi en qüestió no ve al cas, no té cas. A fi de comptes, el veritablement important és a) la impossibilitat d'una racionalitat autosuficient, autoposicionant, per la dependència respecte de la lingüisticitat de la tradició zero, b) la necessitat de l'amenaça del fracàs en l'empresa de la materialització o hipostació de l'axiologia de la lingüisticitat, que acompanya i justifica la llibertat de l'home i c) l'exigència del moment de l'autocomprensió simbòlica que la consciència reflexiva realitza a través de la religió i, en el seu desenvolupament, per mitjà del judeocristianisme, per a la revelació futura de l'ontologia, l'epistemologia i l'axiologia de la lingüisticitat i, per tant, per al desvetllament de la Humanitat. En tot aquest assumpte està el fals autoreconeixement de la consciència reflexiva a través de l'espill còncav d'una raó il·lustrada enamorada de si mateixa i tan replegada sobre el seu melic que no pot girar-se a veure d'on prové, de mode que acaba per reflectir convexalment axiologies encaminades a tota direcció, indistintament: «No et manquen els ulls ni les oïdes i, tanmateix, ni hi veuen ni hi senten;¹⁰⁷ i l'ull artificial que et formes i l'oïda artificial que plantes són com els teus, cecs i sords»¹⁰⁸ (*SODE*, N II, 1950: 59).

És més, en lloc de prendre connotacions negatives, aquesta possibilitat en pren de positives perquè, per aquesta via, la natura humana connecta amb la divina des d'una mena de creació anacrònica que, en la ment de Déu, pren el color de l'eternitat. Açò vol dir que hi hauria una preexistència humana amb una intensitat òptica suficient perquè hom pogués parlar de temporalitat historicista, no sols filogènicament, en el decurs que va de tradició en tradició des de la creació material de la consciència genèrica fins al desplegament màxim d'una consciència metacrítica capaç de fer-se càrrec del tot; ni només ontogènicament, en la interpretació de la nebulosa passat-present-futur que cadascú fa en la facticitat del dia a dia; sinó també relligadament, en una mena de comunicació personal amb el món intencional de la divinitat, des de la qual hom pot exercir l'hermenèutica de l'esperit de profecia que complementa l'esperit d'observació:¹⁰⁹ «El geni poètic expressa el seu poder en transfigurar, per mitjà de la ficció, les visions del passat i el futur absents, en representacions presents» (*EUV*, N III, 1951: 383(384)).

¹⁰⁷ «tenen ulls, però no hi veuen, orelles que no hi senten» (Sl 115(113B),5-6; Jr 5,21; Mt 13,13).

¹⁰⁸ «El qui ha fet l'orella, no hi sentirà? El qui ha format l'ull, no hi veurà?» (Sl 94(93),9).

¹⁰⁹ Si l'esperit d'observació es distingeix per l'anàlisi conceptual i l'explicació, l'esperit de profecia, en canvi, es caracteritza per l'hermenèutica historicista i la comprensió.

3.3.- METAESQUEMATISME¹¹⁰

3.3.1.- LA METAESQUEMATITZACIÓ LINGÜÍSTICA

Mendelssohn, d'una banda, havia argüït que la funció de la representació del concepte no la farien en un primer moment les paraules, sinó, per aquest ordre, la cosa mateixa, després la imatge de la cosa, posteriorment l'esquema de la mateixa i, finalment, hom adjudicaria sons a aquests esquemes (Sparling, 2011: 142, 287).¹¹¹ Per la seua part, Kant havia defensat que el paper de l'esquematisme de la imaginació, en la funció de permetre la comunicació entre sensibilitat i enteniment, el du a la pràctica un procediment intersubjectiu que subsumeix la intuïció empírica en la categoria o concepte pur a través de la porta que la intuïció pura del temps obre entre ambdós. Però, als ulls de Hamann, per molt que aquest procedir de la imaginació ens indicàs –digitalment– el punt d'unió entre la intuïció empírica i el concepte pur –ara ja qüestionat per la pretensió d'independència respecte del llenguatge–, hauríem de tenir nosaltres, en tot cas, algun element que ens habilitàs per a la subsumpció de l'individu en el nom comú, de la substància individual en el mode, més enllà de l'impuls que des de la temporalitat ens facilita la unió d'allò particular i universal. Aquest element el podríem anomenar metaesquematisme de la imaginació intuïtiva, entès com la capacitat, identificada per Berkeley,¹¹² de considerar un individu metaesquemàticament, açò és, tot representant-se alhora a si mateix i a tot un rang d'individus similars que poden ser recuperats imaginàriament a partir de trets guardats en la memòria:

¹¹⁰ Hamann utilitza el terme *metaesquematisme* [*Metaschematismus*] en *Klaggedicht*, N II, 1950, p. 150: «Entre totes les seues figures retòriques se serveix, de la forma més afortunada, fins a on jo sé, d'aquelles que en les cartes confidencials d'un autor original s'anomena metaesquematisme [*Metaschematismus*]». En una nota a peu de pàgina extreta del terme en qüestió assenyala la referència 1Co 4,6 –vegeu nota a peu de pàgina núm. 121 al respecte–. El terme apareix, igualment, en la versió *metaesquematzar* [*metaschematisiren*] en *Hierophantische Briefe*, N III, 1951, p. 144 i en ZH III, 1957, p. 215 –núm. 459–, Carta a Herder de 28.01.1776.

¹¹¹ Sparling té en compte MENDELSSOHN, *Jerusalem, or on Religious Power and Judaism*, traducció d'Allan Arkush, Hanover, University Press of New England, 1983, p. 107-108.

¹¹² Referint-se a Berkeley, Hume escriu: «Un gran filòsof ha combatut l'opinió tradicional sobre aquest assumpte en afirmar que totes les idees generals no són sinó idees particulars afegides a un terme concret que els hi confereix una extensió major i que fa que recorden, ocasionalment, d'altres individus similars. Com em sembla que aquest ha estat un dels majors i més valuosos descobriments dels darrers anys en la república de les lletres, intentaré confirmar-lo ací adduint-ne alguns arguments que confie que el posaran a estalvi de tot dubte i disputa» (Hume, 2005: 62, Llibre I, Part I, Secció VII, § 17).

«Mentre que, en realitat, no hi ha una significació precisa i definida adjunta a cap nom genèric, tots signifiquen indistintament un gran nombre d'idees particulars [...].

»Però, per aportar un informe més detallat de com les paraules acaben produint la teoria de les idees abstractes, cal tenir en compte que [...] no és necessari [...] que els termes capaços de significar idees deguen, cada vegada que hom els usa, despertar en l'enteniment les idees que tenen la funció de representar; en llegir i enraonar hom usa els noms, la major part de les ocasions, com hom usa les lletres en l'àlgebra, en què [...] per a operar correctament no és indispensable que a cada pas cada lletra suggerisca als nostres pensaments aquella quantitat particular que té la funció d'assenyalar» (Berkeley, 1874: 186-187).¹¹³

Hume ratificarà el descobriment del Bisbe de Cloyne: «Les idees abstractes, consegüentment, són en realitat individuals, tot i que pugen fer-se generals en la representació. La imatge de la ment és només la d'un objecte particular, tot i que l'aplicació en el raonament es faça com si fos universal» (Hume, 2005: 66).¹¹⁴

Rosenzweig insisteix, tot i que ara aplicada a la temporalitat, en la crítica nominalista de Berkeley i Hume als modes a través de la disposició a extraure el representant particular dels casos semblants com si fos l'equivalent a una classe genèrica que, en realitat, no pot existir per abstracta. Ho fa amb l'experiència de la compra de formatge en què es barregen, d'una banda, tres elements: el formatge viscut en l'experiència passada; el formatge que es pensa ara, com a actualització sempre diferent, de l'experiència passada; i el formatge que s'acaba rebent ara mateix, que se sol allunyar encara més de l'experiència passada que aquell altre actualitzat adés. A més, en aquest quefer hi ha una retroalimentació contínua entre els tres moments de la temporalitat que, així com d'una banda remarquen la dependència de tota classe de coses respecte de les experiències particulars que no poden ser superades, així també insisteixen a resistir-se al discretisme de tota realitat subjectiva o objectiva. Si hi ha quelcom que permet la connexió de sentit entre les distintes experiències, siga el que siga açò, no pot anar més enllà de la metaesquematzació de la vivència, que serveix perquè tota altra vivència sensiblement propera s'hi emmiralle –sempre depèn de la capacitat per a prendre com a representant genèric una única vivència significativa–:

«El formatge recordat, el desitjat i, finalment, el comprat no s'assemblen. Fins i tot, poden ser molt distints. Sempre ho són, en certa forma. Així, doncs, ha d'haver-hi un tercer que els enllace. Aquesta necessitat d'un tercer ha passat a associar-se al concepte universal, que a estones s'ha trobat efectivament present com a anella intermèdia d'un formatge en general.

¹¹³ Introducció, § 18-19.

¹¹⁴ Llibre I, Part I, Secció VII, § 20.

Aquest darrer sempre hi és, assegura la filosofia des de fa mil·lennis, tot i que no es perceba. Aquest “formatge en general” és la “idea” de formatge, el que el formatge és “autènticament”. En realitat, cap ésser humà no ha vist mai aquest formatge ideal que “sempre” “és» (Rosenzweig, 1994: 24).

Efectivament, Kant havia donat un pas més enllà i havia distingit entre imatge i esquema; per exemple en el cas del triangle, atès que qualsevol imatge del triangle sempre deixaria de costat els altres tipus de triangles distints del de la imatge. Quan Kant intenta anar més enllà de l'individu considerat com a imatge representativa dels seus homogenis i proposa un grau d'abstracció major en la forma de l'esquema d'aquesta mateixa imatge, per a Hamann, s'allunya prou de la versió dels empiristes per a endinsar-se en el món del no ser norèic. El mateix Kant reconeix l'arbitrarietat i dificultat figuratives de l'esquema quan afecta tant a un concepte sensible com a una categoria:

«A aquesta representació d'un procediment universal de la imaginació per a subministrar a un concepte la seua imatge pròpia, l'anomene esquema d'aquest concepte.

»[...] Cap imatge d'un triangle s'adequaria mai al concepte de triangle en general. [...] L'esquema d'un concepte de l'enteniment pur, al contrari, no pot ser dut a cap imatge» (Kant, 1995: 184-185).¹¹⁵

A diferència de Kant, el metaesquematisme de la imaginació –intuïtiva– seria, per a Hamann, aquella habilitat despertada per la lingüïsticitat, gràcies a la qual podem intuir un individu com a equivalent al ventall d'individus amb què conforma una classe d'éssers, un mode de ser, i que té la justificació en si mateixa: «com cada sensació particular s'estén per l'àmbit de tots els objectes exteriors; com sabem apropiar-nos dels casos més generals a través d'una aplicació personal, i covar cada circumstància peculiar per a l'espectacle públic del cel i la terra» (*AENU*, N II, 1950: 208-209; *ESNU*, 1999: 290). Es tracta d'una habilitat circular o, millor dit, que depèn de la dialèctica pròpia que la hipòtesi esquemàtica, sorgida de la necessitat de comunicació, manté en el diàleg amb la vivència. En bona mesura, el metaesquematisme de la imaginació fomenta la lliçó cristiana de la divinització de l'home, en assentar formalment la isonomia, la igualtat de drets, la protecció del tu a partir del jo. L'assentament es produeix sobre la base de la connexió i coincidència entre l'individu i la classe en què s'insereix, entre allò concret i allò abstracte, entre el que és present i el que abraça una temporalitat global, entre aquesta persona i la Humanitat, entre Jesús i Déu, entre l'home i la divinitat, entre el que és i el ser.

¹¹⁵ A 140-142, B 179-181.

Així mateix, la metaesquematzació seria el recurs amb què podem desenvolupar la metàfora, l'analogia, la comparança, la paràbola, etc., que esdevenen els camins principals amb què pot viatjar la comunicació. Per tant, també en el moment originari del llenguatge hi hauria metaesquematzació, tot i que de forma bruta, sense polir. La lingüísticitat prelapsària es mouria a través de paquets de dades a completar per la síntesi poiètica del receptor, en comunió amb el metaesquematisme de la imaginació incipient –que, dialècticament, acabava de nèixer–. Els paquets de dades de la lingüísticitat prelapsària es mantindrien després del lapsus de la por, però gaudirien, llavors, de les línies transportadores eficients de què mancaven abans; hom hi podria traslladar amb major facilitat una vivència a través d'uns esquemes que, a poc a poc, es desentendrien d'aquella. D'aquesta forma, hi hauria un mode d'aplicació prelapsari de l'esquema, en què la imaginació seria exclusivament vivencial, d'una banda, i un mode d'aplicació postlapsari, d'altra, en què l'esquema estendria les ales sobre el mar de la imaginació teorètica, després de l'escissió de realitat i coneixement. En el metaesquematisme de la imaginació s'unirien, així, predisposició postular i imitació exògena per a l'origen del llenguatge.

Els dos motius bàsics de l'aprenentatge, que impulsen les dites predisposició i imitació, són l'amor i el temor (Bayer, 1988: 123). L'ésser humà existeix gràcies a l'amor, a la intervenció exògena de la divinitat en l'auge de la lingüísticitat prelapsària. La primera forma de comunicació humana devia ser, com acabem d'exposar, una mena de mosaic de vivències associades esquemàticament en forma de paquets de dades, superposat amb més voluntarietat que èxit en la transferència, però amb un potencial d'intensificació de la realitat molt major que el de la desafecció lingüística postlapsària. Si aquest mosaic reïx és per l'amor de l'adreçament primer i per l'amor de la imitació que el correspon. Es tracta, així, d'un amor que està en la base de la dialèctica lingüística i que la determina. En la mesura que la dialèctica tendeix a amagar-se, especialment en l'etapa postlapsària, aprendre també és redescobrir-la. Ha d'haver-hi, però, abans, per a Hamann, una acció exògena que provoqui el disparament desenfrenat de la imaginació teorètica en el punt d'inflexió entre la pre- i la postlapsarietat, a saber, l'enfortiment de la sensació de perill, del sigil de l'atac que figura com ningú la serp i que desperta la consciència de la indefensió –el lapsus de la por–. Així, por, consciència i imaginació van aparellats, s'intensifiquen per efecte dòmino mútuament: «El temor al Senyor és l'inici de la saviesa, i el seu amor evangelical el punt i final de la saviesa» (ZH V, 1965: 333 –núm. 801–, Carta a Jacobi de 22.-23.01.1785).

L'explosió de paquets de dades del lapsus sibil·lí de la por serpèntica acaba conformant els esquemes amb els matisos de la cinta transportadora de les metàfores orientacionals,

ontològiques i experiencials,¹¹⁶ des de l'ús de l'analogia cap a totes les formes de comprensió de la realitat, cap a totes les esferes de ciència. D'aquest mode, la immensa majoria de les paraules són ja productes remetaforitzats de la imaginació, basats en traduccions de vivències bàsiques. Aquestes metàfores acaben conformant analògicament els cristalls del llenguatge, de les lents amb què configurem el món de les vivències. Kant acabarà reconeixent tan sols superficialment aquesta hipoteca del pensament, quan la ceneix al problema dels ideals de la raó pura, on la raó s'enganya a si mateixa davant el desconcert de la independència espaciotemporal i utilitza, desafortunadament, l'esquematisme de la imaginació amb la fórmula de la *hypotýposis*, la implantació oculta d'esquemes espaciotemporals lluny de l'àmbit propi, el de l'espai i el temps. També hi admet Hamann la *hypotýposis*, però canviant-ne els termes, llevant la consideració de problemàtic a l'assumpte i encimbellant-lo al mode normal amb què es construeix el quefer del pensament de la vivència (Sparling, 2011: 48, 69).

Per tant, no es pot obviar la dependència indefugible de tota forma de comprensió racional respecte de les vivències que la possibiliten. D'aquí la necessitat contínua de l'esquema, que funciona d'intermediari entre la comprensió racional i la vivència. I és que els conceptes purs, així com les intuïcions pures, no són comprensibles en si mateixos sinó gràcies a llur concreció, sensibilització, en la forma d'un exemple que s'unirà esquemàticament al significat de les formes pures pertinents per fer-les aparèixer significativament. En aquest sentit, des del pur espai i el pur temps hom no pot entendre les nocions d'espai i temps. Són les experiències visuals –que funcionen com a lletres– i sonores –els sons com a senyals–, les que acaben permetent la construcció d'aquestes nocions. L'espai i el temps no són intuïcions pures, sinó habilitats amb què la consciència interpreta la realitat, a mode de construccions lenticulars formades des de les experiències mateixes. El mateix Hume havia denunciat ja la manca d'aprioritat de l'espai: «La noció primera d'espai i extensió es deriva únicament dels sentits de la vista i del tacte» (Hume, 2005: 334);¹¹⁷ i del

¹¹⁶ George LAKOFF i Mark JOHNSON, en *Metàfores de la vida quotidiana* de 1980, expliquen la dependència de bona part dels conceptes que utilitzem respecte de tres tipus de metàfores: orientacionals, ontològiques i experiencials. Les metàfores orientacionals, fonamentades en les coordenades espacials bàsiques: dalt, baix, davant, darrere, etc., serveixen per a captar altres realitats que habitualment tenen algun tipus de relació amb aquestes coordenades. Les metàfores ontològiques, basades en la captació immediata de substàncies concretes, serveixen per a conceptuar l'experiència de substàncies abstractes i confusament delimitades. I les metàfores estructurals, construïdes a partir de l'assimilació d'experiències concretes i simples, serveixen per a comprendre amb més claredat aquelles altres experiències més complexes i abstractes que tenen alguna semblança amb les anteriors.

¹¹⁷ Llibre I, Part IV, Secció V, § 235.

temps: «he assenyalat que el temps, pres en sentit estricte, implica successió, i que, quan apliquem la idea d'aquell a un objecte immutable, ho fem només gràcies a una ficció de la imaginació, per mitjà de la qual suposem que l'objecte immutable participa dels canvis dels objectes coexistents, i en particular dels canvis de les nostres percepcions» (Hume, 2005: 292);¹¹⁸ per si hi quedava cap dubte afegeix: «No hi ha cap fonament que permeti una conclusió a priori sobre les operacions i duració de cap objecte de què siga possible formar un concepte en la ment humana» (Hume, 2005: 352).¹¹⁹

Kant, per la seua part, no podrà deixar d'admetre la dependència experiencial per a la consciència de les formes pures en el pla de la comprensió significativa: «agafem tots els conceptes de la matemàtica, començant per les intuïcions pures [...]. Tot i que aquests principis i la representació de l'objecte de què aquesta ciència s'ocupa es produeixen completament *a priori* en el psiquisme, no significarien res si no poguéssim mostrar llur significació en els fenòmens (objectes empírics)» (Kant, 1995: 261-262).¹²⁰ Als ulls de Hamann, Kant excel·leix en l'exercici de parcel·lar allò que és per força indestruïble, la sensibilitat i l'enteniment, però amb açò, enceta un problema que continua més enllà del moment de l'anàlisi, en traslladar-lo al de la síntesi posterior, el moment en què Kant es disposa a recosir els retalls que havia perfilat des d'un marge d'arbitrarietat indefugible, tot just deslligat el que hi era consubstancial.

3.3.2.- LA METAESQUEMATITZACIÓ HERMENÈUTICA

D'altra banda, més enllà del metaesquematisme bàsic hi ha un altre d'hermenèutic que es concreta en: a) trobar la connexió entre la Història i la intrahistòria, i b) emmirallar-se en l'experiència personal d'altri. En aquest context, pren una gran rellevància la referència als personatges de les Sagrades Escripures per a la comprensió de la pròpia vida, de la de la Humanitat i de la del ser en general. La Revelació esdevé, per això, un mètode tutorial per al decurs de la consciència genèrica en la Història basat en el metaesquematisme: «Tal vegada tota la Història és més mitologia que no ho pensa aquest filòsof, i és, com la natura, un llibre

¹¹⁸ Llibre I, Part IV, Secció II, § 200-201.

¹¹⁹ Llibre I, Part IV, Secció V, § 250.

¹²⁰ A 239-240, B 299.

segellat, un testimoni ocult, un enigma que hom no pot resoldre si hom no rau amb un vedell distint de la raó» (*SODE*, N II, 1950: 65). La mateixa Bíblia insinua l'hermenèutica del metaesquematisme a través d'un passatge en què Hamann s'inspira per a desenvolupar el concepte: «Ταῦτα δέ, ἀδελφοί, μετεσχημάτισα εἰς ἑμαυτὸν καὶ Ἀπολλῶν δι' ὑμᾶς», «Haec autem, fratres, transfiguravi in me et Apollo propter vos» (1Co 4,6).¹²¹ Fins i tot, el metaesquematisme hermenèutic pot presentar-se en la forma crítica de la transliteració negativa, com és el cas de la transposició paràgraf per paràgraf del *Jerusalem* de Mendelssohn, en què Hamann aplega, així, metacriticisme i metaesquematisme (Bayer, 1988: 118, 195; 2002: 415). Per tant, en l'àmbit de l'hermenèutica de la creació, el metaesquematisme és també el mètode de transformació de l'obra aliena «colp a colp i vers a vers» en obra pròpia.

Igualment, la metaesquematzació hermenèutica permet la fusió de la temporalitat en la forma del pronòstic, que pretén abordar l'avenir en funció d'un esquema que acobla el que ha passat amb el que està passant. En el context bíblic, les profecies esdevenen imatges exemplars d'una imaginació que no deixa de banda la funció reveladora, perquè no és una imaginació lliure, desorientada, sinó sotmesa a la pedagogia de l'hermenèutica tutorial de la lingüïsticitat, que la centra cap als marges de la lliçó cristiana. Hamann revalor, així, el recurs semiracional, semisensitiu, de la imaginació, que la raó cartesiana havia menyspreat en la mesura que depenia de la sensibilitat; una imaginació que es concentra, ara, en la percepció per a donar el salt òntic de la metaesquematzació de la vivència (Sparling, 2011: 46-47). Amb la profecia Hamann refereix, metaesquemàticament, la potencialitat, el món inexistent de la possibilitat, que desenvolupa en l'home la intel·ligència al mateix temps que la posa en tensió cap a la seua completud, en obligar-la a donar compte de tot –en obligar-la a la veritat– perquè la realitat torne a ser una i pugui descansar. La profecia mostra, també, la lluminarietat de la reflexió, la capacitat del diàleg per a aportar-hi llum, en fusionar, intuïtivament, el concret que es té ara mateix, a la mà de la vivència actual, amb el metaesquematisme de la imaginació, que l'uneix amb l'experimentat en el passat, per cercar un nexa amb la comunitat que permeti el pronòstic, en forma de vocació esquemàtica i general –que la ciència confon amb llei–. L'esperit d'observació no pot menysprear la vivència pròpia si vol fecundar de sentit l'esperit de profecia per al reeiximent de la metaesquematzació: «L'esperit d'observació i l'esperit de profecia [*Geist der Weissagung*] són les ales del geni humà. A

¹²¹ «He metaesquematzat [traslladat com a exemples], però, aquestes coses sobre mi i Apol·ló davant de vosaltres, germans»

l'àmbit del primer pertany tot el que és present; a l'àmbit del segon tot el que és absent, el passat i el futur» (*EUV*, N III, 1951: 382).

En la implementació del procediment hermenèutic, ambdós esperits conformen, doncs, una mateixa capacitat hermenèutica: «són expressions d'una única força positiva que no pot ser dividida per natura, sinó només en el pensament i per mitjà de pensaments; en realitat, es pressuposen mútuament, es refereixen l'un a l'altre, actuen en comú» (*EUV*, N III, 1951: 396). En la mesura que la comunicació depèn de la metaesquematització i que la revelació metaesquematitza els existenciaris de la lingüïsticitat, la mateixa comprensió i captació mútua, dialògica, del ser, depèn d'aquesta habilitat.

3.4.- VIVÈNCIA

3.4.1.- LA DESIMPRESSIONABILITAT DE LA VIVÈNCIA

Per mitjà de la poesia hom pot recrear-se en la vivència des de l'assumpció plena de la seua profunditat –dins dels límits de la consciència–. La poesia apunta als inicis del llenguatge, abans que l'embassament de la raó momifiqués aquella vivència originària: «La poesia és la llengua materna del gènere humà» (*AENU*, N II, 1950: 197; *ESNU*, 1999: 274). En canvi, la raó teòrica pretén de ser una raó separada de la vivència. Però no sols la raó, sinó també la fe, es fonamenta en els sentits, en les vivències. D'aquí que, després de parlar del miracle dels pans i dels peixos, Hamann afegisca: «Veiem també aquest miracle de benedicció divina en el compte de la ciència i l'art. [...] No sols tot el celler de la raó sinó també la cambra del tresor de la fe depenen d'aquest assortiment» (*Brocken*, N I, 1949: 298).

I és que hom pot afirmar que la universalitat potencial de la raó no és una hipòtesi eminentment problemàtica en Hamann, perquè aquest no nega la universalitat de la natura humana i del logos diví que hauria de reflectir-hi. Però esdevé problemàtica quan hom defensa, formalment, la independència de la raó respecte de la matèria que la possibilita, la percepció sobre la qual s'assenta, la vivència que l'engega. El logos que ha de reflectir l'ésser humà, sempre ha de ser un logos encarnat, que no pot prescindir del seu fonament sensible si no vol caure en la buidor de l'objectivació instrumental isolacionista. La influència aristotèlica és evident. Herder aprofundirà en aquesta qüestió a través de la infinita

materialització de l'esperit en la cultura, a través de la concreció inacabable de la natura humana universal en cada idioma, de mode que adoptarà una epistemologia polièdrica, calidoscòpica, que servirà de trampolí al relativisme cultural postmodern.

En aquest context, l'*Aesthetica in nuce* assentarà la distinció entre imaginació vivencial i imaginació teòrica a partir de la diferència entre abstracció natural i abstracció desnaturalitzada, respectivament: «Ella s'atrevirà a depurar l'ús natural dels sentits de l'ús antinatural de les abstraccions, per mitjà de les quals resten mutilats, precisament, els nostres conceptes de les coses» (*AENU*, N II, 1950: 207; *ESNU*, 1999: 288). D'igual mode que la sensibilitat humana és un híbrid sensoespiritual, la racionalitat també ho és; de fet ha de ser simplement un altre mode de la sensoespiritualitat, perquè no hi ha manera de pensar amb criteri si no és amb les eines de la vivència, tot i que hom hi puga volar espúriament amb la imaginació teòrica; la raó, criterialment, només pot fer salts de guatla, la goma de l'esquema sempre l'atrau al terreny de la sensibilitat, malgrat que la *hypotyposis* teòrica aplica el perfil de la presència del no-ser en el no món de la possibilitat norèica. Per això, la raó kantiana acaba sent, als ulls de Hamann, una raó bàubica¹²² que sacia les seues necessitats eròtiques en soledat sense la màcula de la fusió coital amb la vivència (Sparling, 2011: 41-42, 71-72, 152).

Així, l'anècdota, l'exemple, la imatge, aglutinen a mode de fusió allò que, en analitzar-se per separat, perd vida, perd quelcom del significat intuït i, amb açò, perd part de la capacitat d'influir i transformar l'oient, el lector, l'espectador. Tot el nostre coneixement és experiencial i figuratiu. Raó i vivència són indestriables: «És més, cada frase, quan brolla de la boca i el cor, carrega amb infinites connotacions [*Nebenbegriffe*], que s'hi donen a la frase en el moment que l'accepten, de la mateixa forma que els feixos de llum esdevenen un color i un altre en l'àrea des de la qual se'ns reflecteixen de nou als ulls» (*SODE*, N II, 1950: 72). Però si hom pogués abstraure la raó respecte de la vivència que li permet d'existir, considerar-la en si mateixa en l'exercici espuri de l'anàlisi filosòfica, insistim, sense l'actuació de la vivència, restaria com una carcassa sense contingut, una bastida buida i sense força per a sostenir res; la raó sols és funcional en la mesura que adopta les crosses d'una vivència que li permet d'avançar a passos sempre maldestres, car s'hi ha de distanciar lleugerament, per a poder-hi caminar. La dependència que pateix la raó respecte de la vivència apareix en la impossibilitat de comunicar allò de què hom no troba exemples, vivències, en què basar la seua comprensió.

¹²² Hamann al·ludeix en *Versuch einer Sybille über die Ehe*, N III, 1950, p. 201 a la figura mítica de la vella Baubo per referir l'activitat infecunda de l'autosatisfacció eròtica (Bayer, 2002: 369-371).

Viure a través de la raó moderna s'ha convertit en un patir la desimpressionabilitat progressiva dels enunciat performatius,¹²³ en una anul·lació de l'anul·lació de la distinció realitat-coneixement, que pren la forma prototípica de la promesa incomplida. Tanmateix, els enunciat performatius s'estenen a cada pas en la conversa quotidiana en tot judici de valor interpretatiu, en què de forma implícita o explícita hi ha un assentiment o rebuig. Quan la desimpressionabilitat es trasllada dels actes compromissoris –prometre, comprometre's– als actes expositius –concedir, negar–,¹²⁴ la dissolució de la vivència en l'experiència de la comunicació arriba a l'extrem de l'objectivació.

Savi és, per tant, qui viu de forma impressionable, perquè la forma i la matèria, allò abstracte i allò concret, l'immaterial i el material, la raó i el sentiment, estan fusionats en la paraula, i d'aquesta depèn el pensament. Tot intent teòretic –analític– de separar els primers dels segons, està, per a Hamann, condemnat al fracàs. Un pensament sense vivència que el faci propi, no existeix (Betz, 2012_a: 51, 232-233). Els conceptes no responen a objectes que estan més enllà de l'experiència humana, sinó que són el producte del relacionisme en què, a través del llenguatge, per vincles de contrast, comparança i analogia, entenem les nostres vivències, el nostre món. Les paraules de què depenen, no apunten més enllà del llenguatge a una realitat objectiva, sinó que la realitat que descriuen està inscrita en la capacitat de transmetre les sensacions i de preparar aquestes sensacions per a llur posada en pràctica. Les paraules no tenen una funció tan pictòrica, que responga a un mode contemplatiu d'entendre la relació de la realitat humana amb la realitat, com pràxica, en tant que permeten el funcionament de la realitat humana en la realitat social i natural, en construir-ne ambdues. Les paraules són, per tant, formes de comparar vivències per a facilitar-nos l'orientació. En tant que hi relacionen, les paraules són estructures formals; en tant que hi copien i conformen vivències, les paraules són continguts materials. Però per davall de la funció configuradora de la realitat, el llenguatge té la funció reveladora de la lingüísticitat, que serveix de base a les

¹²³ John L. Austin, a *Com fer coses amb paraules* de 1962, distingeix els enunciat performatius o realitzatius dels enunciat constatatius. Mentre els primers realitzen l'acció expressada pel sol fet d'enunciar-la, els darrers proporcionen una informació factual susceptible de ser vertadera o falsa. Hom expressa enunciat performatius per mitjà de verbs judicatius –relacionats amb l'emissió d'un veredict o una apreciació, com ara condemnar o estimar–, exercitatius –relacionats amb l'exercici de drets o potestats, com ara votar o aconsellar–, compromissoris –que inclouen adhesions i declaracions d'intencions, com ara prometre o comprometre's–, comportatius –relacionats amb actituds i rituals socials, com ara felicitar o protestar–, i expositius –que aclareixen la forma en què les nostres expressions encaixen en un argument, com ara concedir o negar–.

¹²⁴ És a dir, quan de la promesa incomplida es passa a l'assentiment exclusivament aparent.

relacions vivencials i que hauria d'orientar també la construcció de la muralla axiològica que ha de donar seguretat, entitat, completud i sentit al món.

També el temps i l'espai s'han construït –amb la intervenció necessària de la memòria i la diferència– des de les vivències, especialment dels moviments rítmics del cor, de les repeticions de la dualitat dia-nit i dels contrastos estacionals; i, s'han edificat, fins i tot, musicalment, no sols en el sentit de la intensificació de la temporalitat material, en posar l'atenció en els contrastos melòdics entre les notes i el silenci, sinó també gràcies a la vessant poètica de la música, capaç de superar la dicotomia analítica de la temporalitat per a reviscolar l'aspecte historicista del ser del ser humà. Efectivament, la poesia actua de forma similar a com ho fa la profecia, encaixant els distints moments de la temporalitat en una mateixa vivència a través del metaesquematisme de la imaginació. Igualment, l'espacialitat assenta les seues arrels en la profunditat de les sensacions, no necessàriament visuals, perquè Hamann també en destaca l'olfacte, amb la capacitat de distingir el que va amb mi del que m'arriba de nou o el que s'aproxima i allunya, el que és recent i el que ja mor en intensitat. Necessàriament, els primers símbols visuals han provingut del dibuix:

«Així, per mitjà de la influència entusiasta i persistent dels dos sentits més nobles, vista i oïda, sobre tota l'esfera de l'enteniment, els conceptes de temps i espai esdevingueren tan universals i necessaris com la llum i l'aire per a l'ull, l'oïda i la veu, de tal mode que l'espai i el temps, tot i no ser *ideae innatae*, semblen, si més no, matrius de tot coneixement intuïtiu»¹²⁵ (MPV, N III, 1951: 286; MPRP, 1999: 40-41).

3.4.2.- LA REVALORACIÓ DE LES PASSIONS

Val a dir, a més, que la superioritat de l'home respecte de l'animal no està ni en la moderació ni en la repressió absoluta de la instintivitat, sinó en el desenvolupament de la

¹²⁵ El final del fragment diu així: «so [...], dass Raum und Zeit war nicht *ideae innatae*, doch wenigstens *matrices* aller anschaulichen Erkenntnis zu sein scheinen» (MPV, N III, 1951: 286). Agapito Maestre i José Romagosa tradueixen: «de aquí que, como parece ser, el espacio y el tiempo no eran ni *idea innata* ni mucho menos matrices de todos los conocimientos» (1999: 40-41). En canvi, Griffith-Dickson proposa: «so that if space and time were not innate ideas, at least they seem to be matrices of all intuitive knowledge» (1995: 522). I de mode semblant tradueix Haynes: «that as a result space and time, if not *ideae innatae*, seem to be at least *matrices* of all intuitive knowledge» (2007_a: 212). Ens hem inclinat per una versió en sintonia amb les dues darreres propostes.

comunicació d'aquesta amb la divinitat. Hamann defensa la significativitat d'una passió canalitzada, a través de l'empatia, cap a la reunificació comunicativa de la dialèctica comunitària. Per tant, és allò més profundament «corporal», la intensitat de la vivència, quan aquesta es mostra més autèntica, en la pura dialèctica lingüística, la que manté l'ésser humà en el mar d'una llibertat que no pot espolsar-se mai del tot l'humanisme de damunt. Amb açò, Hamann trenca amb la infravaloració platonicocristiana de la corporeïtat. Les doctrines que la fomenten arriben a l'absurd de posar la fe en la vida sota el jou de la fe en la mort: «Ningú no és, tanmateix, tan intel·ligent per a creure que, com dóna a entendre Moisès, de Déu mateix haja arribat a la conclusió que dega morir»¹²⁶ (*SODE*, N II, 1950: 73).

En el comportament indigne no adopta un paper determinant la instinctivitat, d'acord amb la tradició del dualisme antropològic platònic, sinó la desimpressionabilitat de la vivència i la pèrdua de vista dels moments originaris on se sentia profundament la dependència del col·lectiu, la comunió amb la comunitat, quan el llampec iterat de síntesis aperceptives, que mantenia indestruïble la subjectivitat vacil·lant, enlluernava la mediatització de les coses. Hamann tracta, en canvi, l'amor des de la sacralització de la instinctivitat perquè, en el fons de l'apassionament instintiu, l'egoisme pateix una reconducció cap a l'alimentació mútua, comunitària, es desenganxa de la intranscendència i es transfereix al mode de ser de la completud. Per això, Hamann reacciona contra la reinterpretació cristiana del platonisme que s'acarnissa contra els instints, ja que mortifica el camp sobre el qual hom pot sembrar la llavor del comunitarisme ontològic. No es tracta, però, d'una visió biològica o psicològica, sinó lingüística, que no concep la instinctivitat de forma discreta, sinó intuïtiva, com si tingués la funció de desplegar aquella forma dialògica germinal amb què la consciència fa les primeres passes.

La incapacitat de la raó per a fer-se càrrec de la passió amorosa prova la inutilitat de la reducció de la realitat a racionalitat. El discurs il·lustrat no pot deixar de veure l'amor com una malaltia. I és que Hamann entén la santificació no en el sentit de la superació dels apetits de la carn i de les passions, sinó en el sentit de la bondat entesa com a confiança en l'altre. D'alguna manera, l'amor sexual reproduïx la unificació dels tres elements de la divinitat, en ajuntar la llibertat dels dos que intimen, amb l'exaltació de llur natura en forma de connexió amb la natura divina. Per tant, de la unió de dos humans s'obté una parcel·la de divinitat. En aquest context, pren sentit la vivència que donaria pas a la paraula original que, en la Bíblia,

¹²⁶ Hamann es refereix al passatge de Dt 32,49-52, en què Moisès sent el mandat diví d'abandonar la resta del poble i pujar a les muntanyes a esperar la mort.

aglutina «conèixer» i «intimar sexualment», si entenem que l'amor sexual condueix a la connexió amb un estat superior de consciència. El lliurament complet del ser propi a l'altre exemplifica, així, la forma més excelsa de comunicació, amb Déu, amb la natura i amb la Humanitat.

Ben al contrari de la visió tradicionalment negativa de les passions, aquestes adopten també una funció reorientadora en l'hermenèutica del dia a dia. Hi ha quelcom d'instintiu en el malestar de la profunditat del ser propi amb la cosificació. Es tracta d'un malestar que no és gens excepcional, sinó un element de cada dia, de cada moment en què hom té el regust amarg de la insatisfacció en l'existència. No és una insatisfacció conscient provocada per la incoherència de l'existència pròpia amb la mort futura i, en aquest sentit, una angoixa existencial en el sentit de la filosofia moderna; sinó, més bé, una insatisfacció prèvia, no mediata, una intuïció de la incapacitat de l'entusiasme per a fer-se camí sobre el matalàs que li ha caigut a sobre per tal de silenciar-la i que, malgrat tot, no ha pogut impedir que continués respirant (Buber, 1998: 33-34).

Aquest dolor anímic és la constància de l'existència del més ençà del protollenguatge, d'una realitat inefable que es resisteix a la imaginació de la consciència reflexiva, perquè el patiment connecta amb el pneuma de la creació, amb l'alè que no troba més sortida que el crit de lament davant la impossibilitat de la realitat, davant la no reactualització, en la forma d'experiència eidètica, de la profunditat de la vivència.

En els moments de profunditat pàtica l'home és capaç d'albirar el seu ser (Goesser, 2011: 122). Sent el seu ser amb més vigor quan l'home ha de fer-se càrrec de la seua finitud, quan l'home lluita amb les cadenes de l'espai i el temps, quan la fe de la inexistència futura es presenta amb major vivesa. Aquest és un transsumpte que trobem també en Kierkegaard i Heidegger. Però el lament i la inefabilitat es retroalimenten, car el lament no té instint de conservació, tan sols apareix quan no hi ha més remei, és tímid i sol reconduir la visceralitat a la serenor mortal de la latència; la intensitat de la vivència del dolor imita la intensitat de la vivència prelapsària, però amb una recruada tal que és incompatible amb la llum de la capacitat eidètica de la consciència reflexiva. Aquesta consciència i el lament es fan callar mútuament (Benjamin, 1998: 73).

Per un altre costat, malgrat la valoració que Hamann efectua de l'hermenèutica, en l'aproximació al sagrat de l'Escriptura, com a mode de des-cobriment del ser en general, ocult i present alhora, no s'ha de menystenir el camí de la literalitat de l'esperit de la Revelació, del ritualisme religiós, de la comunicació directa amb el sagrat a través de la vivència diària del sublim, del matrimoni particular amb el sentit del cosmos, perquè aquesta via: a) en el llarg

viatge que, indefinidament, ha de realitzar el ser humà cap a la comprensió del tot, actua com la finestra que permet de respirar l'oxigen reconfortant per a continuar fent camí; i b) en la necessitat mitòsica d'autollançament del jo cap a la foscor òptica del no-jo des de la inefabilitat de l'impuls de la seua voluntat,¹²⁷ esdevé la finestra per on es cola la primera llum del dia que comença a aclarir les distintes parts de la cambra. Fins i tot, la seua concepció del dolor s'ha d'emmarcar en el tema de la sublimitat de l'existència, perquè la intensitat d'aquell s'apaivaga i transfigura quan se subsumeix en la gràcia del present. La sublimitat del present i la gràcia de l'existència són dos corol·laris del pensament hamannià (Betz, 2012_a: 181-182, 323-324). En aquest context, una de les arestes de la sensació que no apareix en la part oposada a la raó escindida, part que podem anomenar sensibilitat escindida, és l'experiència de l'existència amb el regust de la gràcia que la completa:

«És una benedicció tenir més gust per al present que per a res que estiga més ençà o més enllà; fins i tot, si fos tot una completa il·lusió [*Täuschung*], o una il·lusió en què hi hagués un punt de ficció, ho intente gaudir tot com el millor *intermezzo* del meu viatge.

»Els déus també hi són aquí» (ZH VII, 1979: 339 –núm. 1112–, Carta a Jacobi de 17.11.1787).

No hem d'oblidar, a més, que la paraula divina és una paraula profètica i que, per tant, pren la forma de la veu humana. En aquest sentit, el filtre de la vivència, del mode de ser i sentir dels humans, està sempre present en el desdoblament de Déu en la Revelació, de mode que es dignifica, així, la mateixa facultat de la sensació i la passió, perquè és a través del llenguatge de la sensació i la passió que Déu es revela en l'Escriptura: «El Llibre de la Creació conté exemples de conceptes universals que DÉU va voler revelar a la criatura per mitjà de la criatura; els Llibres de l'Aliança contenen exemples d'articles secrets que DÉU va voler revelar a la criatura per mitjà de la criatura» (AENU, N II, 1950: 204; ESNU, 1999: 283). La paraula sagrada es caracteritza per la capacitat de transformació, de fecundació, açò és, per la vitalitat i la transmissió de vida. S'identifica amb el més característic de l'expressió humana del signe lingüístic, la paraula viva, la vivesa amb què el mot en els orígens es deixava sentir, tocar, acaronar i, en íntima relació amb aquell, la persona aconseguia gaudir del reviscolament de l'experiència en el seu si, de mode tan mútuament fecund que s'hi alimentava, s'hi recreava, es perfeccionava, s'aproximava a la completud. Així, paraula sagrada i paraula viva es fusionen en la forma metaesquemàtica del Pròleg de l'Evangeli de

¹²⁷ Per exemple, en la praxi diària d'una existència individual que ha de decidir-se, sense referents clars, per una cosa més que per una altra, i que entén la mateixa existència com l'acció d'assimilar a un mateix allò que no és un mateix, sense conèixer a penes res de si mateix.

Joan: «Per aquesta [la Paraula] tot ha esdevingut i res no ha esdevingut sense aquesta. En aquesta hi havia vida i la vida era la llum dels hòmens» (Jn, 1,3-4).

D'aquí que cada vegada que es banalitza la parla, que es jura en va, que s'incompleix el Segon Manament, es corca un poc més la capacitat de la paraula per a transmetre les vivències originàries de què va nàixer. Cada ús superficial del mot ens separa un poc més del tronc comú de la comunitat entre el tu i el jo, que naix de la lingüïsticitat, i ens allunya, també, de nosaltres mateixos: «L'abús del llenguatge i del seu testimoni natural és el més gran perjuri, i converteix el transgressor de la primera llei de la raó i la seua justícia en el pitjor misàntrop» (*GOSC*, N III, 1951: 301). Cada paraula que s'utilitza, el significat profund de la qual es desconeix, mostra la nostra irresponsabilitat o bé les nostres limitacions i dependències respecte de la providència del ser cultural idiomàtic que ens proporciona el món: «I jo us dic que de tota paraula inútil que diguen els hòmens, en donaran compte el dia del judici: per allò que hauràs dit et salvaràs, i per allò que hauràs dit et condemnaràs» (Mt, 12,36-37).

I és que el distanciament matemàtic del mot, l'abstraccionisme respecte de la potencialitat de la immediatesa pragmàtica, redunden en la mecanització de l'experiència de la Humanitat, de la vivència de l'altre; són la base de l'individualisme així com del supercomunitarisme. D'aquí que el transsumpte de la resurrecció de la carn indique també la recuperació del poder de la paraula de transmetre la vivència, de mode que torne a tenir el vigor d'una època en què l'home no s'havia distanciat tant com ara de la cosa, en què hom es veia influït per la immediatesa del mot, de tal forma que hom no podia defugir el fet de combregar-hi profundament i trobar-se, així, plenificat, enganxat íntimament a la seua realitat: «no experimentaran mai l'alba d'un dia refrescant mentre no puguem creure en la resurrecció de la carn» (*LUK*, N II, 1950: 347).

3.5.- MONEDA, PARAULA I VALOR

Mendelssohn interpreta, en el *Jerusalem* de 1783, la frase «doneu-li al César el que és del César»¹²⁸ com una concessió a la separació de dos àmbits independents, el poder polític amb la seua arbitrarietat contingent, i la moral religiosa amb la seua arbitrarietat necessària. Hamann, però, ho contempla distintament. Als ulls de Hamann, Jesucrist apel·la a la imatge

¹²⁸ Secció II, Capítols 19 i 20.

del Cèsar en la moneda per ironitzar sobre el retorn d'allò que ha sorgit convencionalment amb un valor de canvi estipulat des d'una contingència criterial en darrera instància injustificada i, a més, separat abstractament de la potencialitat judicativa de les vivències a partir de les quals pretén haver-se hipostasiat, transfigurat i que, per això, aspira a representar. Hamann hi tractaria, doncs, de denunciar, indirectament, l'absència de fonamentació real dels valors de la Il·lustració. Jesucrist aconsellaria, amb la frase en qüestió, de completar el cercle de buidor i desvelar la inconsistència dels valors polítics «liberals», independents de la moral, des del replegament de llur representant econòmic sobre l'emissor del valor.

En relació amb el valor, hom troba, també, una equivalència de moneda i paraula en el fet que: a) les dues tenen un valor convencional encunyat en un moment donat; b) aquesta encunyació mortifica l'experiència que li ha servit de base, de tal mode que difícilment pot hom albirar en el resultat final de la mescla solidificada, l'experiència viva del principi; però, a més, c) el mot pot mudar de valor-significat de canvi, a mesura que entre en ús l'intercanvi amb els altres usuaris d'acord amb la fluctuació del valor-significat d'ús que hom hi done. De fet, les paraules han tingut un paper doblement arbitrari en el moment de l'encunyació primeríssima: a) en la mesura que Déu ha traslladat lliurement un primer sentit en la tradició zero del llenguatge que passarà a ser, immediatament, estètic; i b) l'ha encaixat en un motlle de material elàstic, que pren una forma sempre provisional, a través de la fricció dels parlants i, per això, acaba adoptant una figura-significat en lloc d'una altra: «El diner i el llenguatge [...] mantenen un parentesc més pròxim del que hom podria sospitar» (VEAN, N II, 1950: 129).

Hamann continua tractant la metàfora esmentada quan parla de la imatge i inscripció d'una cara de la moneda, com si en cada paraula hi hagués encunyada una impressió divina. En aquest sentit, així com la moneda es transforma en la cosa per la qual es canvia, la paraula transporta també el poder de la Creació; hom pot apel·lar a la capacitat de la paraula per a crear un món nou, per a recrear el món anterior, per a despertar relacions entre idees que ajuden la intel·ligència a veure-hi més clar. Si els diners cobreixen necessitats, el llenguatge omple la buidor que permet la perfectibilitat humana (Betz, 2012_a: 92): «La riquesa de tot el coneixement humà descansa en l'intercanvi de paraules» (VEAN, N II, 1950: 129). En una línia semblant, cada moneda du encunyada una imatge del senyor del territori on té validesa. En allò que ens pertoca, la paraula du com a segell la realitat potencial de la dialèctica, que imita la forma de ser de Déu. Déu ha deixat la seua impressió en cada mot, el ser es desvela en cada paraula però sols com a imatge, figurativament, amagant una part de si mateix,

invisible a la raó analítica. Sobre el perfeccionament de l'ésser humà a través de l'apropiació dels existenciaris de la lingüísticitat, Hamann escriu:

«De qui és la imatge i la inscripció en què les monedes d'or i coure són com el senyor de la terra? Romeu amb la resposta als llavis i el cor: Ell va crear els hòmens a la seua imatge i semblança, els va crear a imatge de Déu –som el seu gènere– la *differentia specifica* rau simplement en el fet que estem encara en el procés [*Mache*], i la nostra vida encara està oculta amb Crist en Déu» (ZH V, 1965: 265 –núm. 782–, Carta a Jacobi de 14.-15.11.1784).

Les monedes, a més, no tenen un valor propi considerades en si mateixes. Antigament, cada moneda prenia el valor com a peça o porció inseparable del valor del conjunt de metall preciós que contenia el país i que la mateixa moneda tenia en presència, materialment. Amb el pas del temps, la porció del metall preciós es va anar reduint fins a arribar a ser merament representativa. Així mateix es comporten les paraules. D'una banda, prenen sentit en relació amb la posició que ocupen en el tot. D'altra banda, van oblidant el sentit que en un principi tenien. I és que, en la comunicació, l'emissor ha de perdre part del que vol dir perquè hi puga arribar a l'altra banda, de mode que la informació li valga al receptor en l'assimilació que en fa (Bayer, 1988: 188, 216).

L'analogia amb el llenguatge atansa també la conversió del valor de la moneda de nació en nació, amb allò que es perd en canvi. En la transacció internacional els tributs, aranzels i comissions impedeixen el trasllat complet del valor inicial. A més, en una economia mundial, una moneda –o la riquesa d'un país– adquireix el valor propi en relació amb la resta de monedes. Depenent de la capacitat per a crear més necessitats a la resta de nacions i per a satisfer les pròpies sense la dependència d'aquella, hom disposa d'una major o menor riquesa i potencial d'intercanvi. En aquest sentit, la riquesa lingüística –que proporciona l'acumulació de paraules vivencialment reeixides–, intel·lectual, cultural, científica, tecnològica, etc. d'una nació la farà gaudir d'una posició més atractiva. Però el valor de la riquesa de tota nació fluctua contínuament, en funció de les habilitats que aporten les noves generacions: «Les paraules, com els números, prenen el valor del lloc en què s'emmarquen i llurs conceptes són, quant a les definicions i relacions que hi presenten, igual que les monedes que varien quan canvien de lloc i de temps» (SODE, N II, 1950: 71).

En definitiva, sense l'intercanvi de monedes, la riquesa no existiria més que en un àmbit abstracte, imaginari, en tant que no es concretaria en la pràctica; restaria anul·lada per la mort de l'economia, igual que el significat de les paraules s'esvairia per la mort de la comunicació. La vida mateixa actua com a llenguatge o economia en el sentit concret de l'intercanvi, de la dialèctica de la comunicació de l'ésser orgànic amb l'entorn climàtic de qui pren i a qui hi

torna part del que havia pres per romandre-hi, cada vegada, però, més a prop del darrer traspàs.

4.- FILOSOFIA MORAL

4.1.- LLIBERTAT

4.1.1.- UNA LLIBERTAT ORIENTADA PER LA DIALÈCTICA

Així com Déu crea l'ésser humà amb una llibertat de què no gaudeixen la resta d'animals, aquesta és, però, una llibertat compromesa; si més no, des del primer moment va acompanyada d'una responsabilitat, la de la construcció del món, la de la imposició de nom als animals: «l'autèntic caràcter de la nostra natura consisteix en la dignitat crítica i arcòntica d'un animal polític; i, conseqüentment, l'home es condueix amb la ramada igual que el príncep amb els súbdits» (*PEZ*, N III, 1951: 37). Hom només pot construir, tanmateix, el món a través del llenguatge. En la construcció, l'home rep la influència constant dels existenciaris lingüístics i la necessitat de fer-se càrrec, d'alguna forma, de llurs pulsions, adés fomentant-les, adés sublimant-les, adés reprimint-les. Aquesta llibertat no ha estat, però, un mèrit de l'ésser humà, el producte de l'esforç per a fer-se camí des del món de la determinació natural, sinó un do diví: «Ara, però, aquesta dignitat, com tots els llocs d'honor, no rau en cap valor intrínsec o mèrit previ de la nostra natura; sinó que és, com el darrer, un do de gràcia immediata del gran Donador de tot» (*PEZ*, N III, 1951: 37-38). El mateix sentit del mèrit sols és possible des de la consciència de llibertat: «Sense la llibertat de ser dolent no hi cap mèrit i sense la llibertat de ser bo cap imputació de culpa» (*PEZ*, N III, 1951: 38).

Hom pot dir, així, que l'home i Déu tenen en comú el fet de ser cadascun alhora, i de mode distint, l'alfa i l'omega, el fet de ser arcòntics. En el cas de l'home perquè la realitat que amb els actants impersonals del llenguatge hom pot confeccionar i la confeccionada en cada cultura particular, li proporcionen un marc de sentit insuperable. Aquest marc possibilita i limita alhora la llibertat, de mode que també llenguatge i cultura constitueixen la voluntat amb què es concreta la capacitat creativa que caracteritza allò diví i allò humà. Si prenem com a base la teoria de la dialèctica de la imitació per a l'origen del llenguatge, cal matisar, però, l'alfa i omega de l'home en relació amb la llibertat de què gaudeix. La llibertat dialèctica que proporciona el llenguatge no és absoluta, sinó condicionada a la realització mediata dels mateixos existenciaris de la lingüisticitat. Déu, a través de la tradició zero, posa en funcionament una capacitat d'aprenentatge lingüístic configurada imperfectament, en tensió cap a la cerca de suplementarietat a través del motor de la dialèctica, perquè l'assimilació del

ser del llenguatge tinga en l'home un paper tutorial. L'home adapta els condicionants de la dialèctica directament, de la *natura naturans*, d'acord amb la literalitat del relat mosaic o, indirectament, de la *natura naturata* –divinitzada–, segons la interpretació figurativa de la Revelació inspirada en la visió berkeleyana del llenguatge de la natura o estètic. En la mesura que el criteri a què l'home opta s'emmarca en els sentits permesos per la dinàmica dialèctica de la lingüïsticitat, no seria possible un més enllà del bé i del mal amb sentit. En aquest context, la postmodernitat resta desfonamentada: «D'aquí que l'*stamina* i *menstrua* siguin, entesos de forma apropiada, revelacions i tradicions que considerem com a propietat nostra, transformem en la nostra saba i força i, amb açò, assumim el nostre destí, la dignitat crítica i arcòntica d'un animal polític en part a descobrir i en part a transmetre» (PEZ, N III, 1951: 39).¹²⁹

La llibertat, doncs, està en usdefruit gràcies a la generositat divina i està condicionada a l'ús apropiat que hom en faça. L'abús és sancionat pel malestar existencial, que recorda la indignitat animal en què resta l'home sense el do diví. Però que l'home siga responsable del bon ús de la llibertat de què gaudeix implica que no és tan lliure per a distanciar-se radicalment de la visió àmplia, òntica, del seu ser sense perdre'l. No pot perdre de vista el seu ser sense perdre's a si mateix. La llibertat es materialitza en la capacitat per a distingir el bé del mal i de triar-ne un o altre, amb el benentès que la negligència en la distinció o la tria del mal haurà de rebre la pena del mateix ser en general. La sanció es concreta, habitualment, en l'esdevenir de la dinàmica amo-esclau, car l'home pateix les conseqüències de l'objectivació de l'altre en la cosificació de si mateix, la qual cosa està representada per la doble naturalesa de Crist, com a servidor i senyor: «Pocs senyors són tan feliços com el meu Brillant [*Sönne*], Herr Nicolai, que no necessita cap *amanuensem*, sinó que mena les dues natures d'amo i esclau en una persona» (ZH III, 1957: 47-48 –núm. 389–, Carta a Nicolai de 07.06.1773). Sense aquesta concepció antropològica no té sentit la vida eterna, entesa com a mèrit.¹³⁰

¹²⁹ *Stamina* i *menstrua* poden significar aquí l'*alfa* i l'*omega*, el principi i la fi, la generació i el traspàs, l'enculturació i l'aportació, però també l'enviament i la recepció de la transferència en el procés de la comunicació, amb una menstruació que no necessita continuar de forma immediata el diàleg quan el ser es veu fecundat i s'atura provisionalment fins a la concepció pròpia del ser de l'altre en comunió amb el d'un mateix (Griffith-Dickson, 1995: 200).

¹³⁰ Vegeu la disquisició entorn de la conversió del mèrit de la fe, propi del judaisme, en el mèrit de la bondat o de la fe en l'altre, propi del cristianisme al final de l'apartat 7.3.2 *Fe religiosa* de la Part I, i la nota a peu de pàgina corresponent núm. 204.

En l'estat de natura prelapsari, protolingüístic, l'home pot i vol desenvolupar el llenguatge que li permet de gaudir de llibertat perquè Déu pot i vol prèviament instaurar-li una capacitat potencial, que es desperta si troba qui imitar, tot i que aquesta mateixa capacitat puga menysprear, després, l'axiologia de la comunicació: «“L'home [...] pot aprendre-hi, ha d'aprendre-hi i vol, amb determinació, aprendre-hi [...]”»¹³¹ (PEZ, N III, 1951: 41). A més, és responsabilitat de l'home la construcció que faça de si mateix en el camí de la perfectibilitat. En podrà gaudir de més o menys rèdits segons siga capaç de treballar amb més o menys mèrit el ser propi. Des de les seues decisions, en darrera instància, pot decantar-se cap a les referències regulatives o menystenir-les i adoptar el camí alternatiu. Al cap i a la fi, també l'home és, en aquest sentit, *causa sui*, perquè hom pot interpretar el seu decurs com a autoconstrucció o autodestrucció. Però la llibertat de l'home no pot ser una habilitat individual, sinó una adquisició dialògica que sols pot actualitzar-se comunitàriament, en bandejar el fantasma de la voluntat liberal. I és que la llibertat es desplega sobre l'adquisició de criteri, sobre el solatge de la tradició i sobre la recreació del propi ser en la comunicació amb els altres.

En aquest context, la imitació necessària per a la lingüísticitat no esdevé tant l'impuls i el procés psicològic amb què l'aprenent adquireix, a poc a poc, la competència lingüística, considerats en abstracte, sinó, fonamentalment, el despertar i l'adaptació iterativa dels valors de la comunitat que en el primer moment de la imitació ja hi són en germen i que s'alimenten en cada moment de comunicació. Així, l'home aplica un mode de ser de la llibertat compatible amb la conducció dels ideals del col·lectiu a la pràctica. Entre els modes de llibertat restants destaca també l'aprofundiment de la consciència dels valors que ajuden a l'autocomprensió col·lectiva per mitjà de la creativitat –també teòrica, però sobretot crítica, artística i pràctica–: «No són la raó i la llibertat els dons més nobles de la Humanitat i ambdós, alhora, la font de tota maldat moral?» (ZH VII, 1979: 14 –núm. 1019–, Carta a Hartknoch de 25.09.1786).

En tot cas, la llibertat aparellada a la lingüísticitat no és una indeterminacionalitat absoluta,¹³² sinó un quefer amb prou marge de maniobra per a anar deixant-se guiar o per a renunciar completament a guiar-se en funció dels criteris potencials de la lingüísticitat. És en aquest marge de maniobra, capaç d'allunyar-se de l'encunyació del moment fundacional, on s'acaba d'assentar l'altra cara de la llibertat, la de la possibilitat del mal. Hi ha, així: 1) una

¹³¹ Vegeu nota a peu de pàgina núm. 79 en referència al fragment entre cometes de PEZ, N III, 1951: 41.

¹³² Vegeu nota a peu de pàgina núm. 71 sobre la distinció entre indeterminabilitat i indeterminacionalitat.

faceta d'indeterminació instintiva, que podem anomenar la vessant intel·lectual de la llibertat, en què l'home desplega la imaginació teòrica per a la supervivència; 2) i una altra faceta d'indeterminació didàctica, la vessant axiològica de la llibertat, en què l'home configura l'àmbit de la moral, que inclou el vessant pràctic i pràctic de la mateixa.¹³³ «La consciència, l'atenció, l'abstracció i la mateixa consciència moral semblen ser, en bona mesura, energies de la nostra llibertat» (PEZ, N III, 1951: 38). I és que en els existenciaris de la lingüística ja està encunyada la moral, potencialment: «pensar implica la construcció de conceptes, i la moralitat no és sinó sintaxi» (ZH V, 1965: 51 –núm. 701–, Carta a Lindner de 09.06.1783); 3) hi ha, encara, una tercera faceta d'indeterminació cultural, la vessant paradigmàtica de la llibertat, car si bé cal admetre, en principi, que la tradició esdevé el món de significats que no permeten anar més enllà dels valors de la cultura pròpia, tanmateix: a) cada cultura té infinites formes de concretar els actants impersonals del llenguatge, els condicionants de la dialèctica, en la seua tradició;¹³⁴ b) l'home pot transgredir la positivitat dels valors comuns; c) pot endinsar-se, a grans trets, en una cultura aliena; i d) pot aprofundir en la crítica per posicionar-se en els límits de la culturalitat: «D'aquí que ni l'instint ni el *sensus communis* determinen els hòmens» (PEZ, N III, 1951: 38); 4) en relació amb aquesta darrera via trobem, també, la faceta d'indeterminació hermenèutica, la vessant metacrítica de la llibertat, que engloba les tres facetes anteriors. Consisteix a fer-se càrrec de la responsabilitat ètica d'entendre la realitat en conjunt, és a dir, de dur l'autoconsciència del ser a la màxima expressió. Pretén conduir la consciència al punt més alt de desplegament, la consciència holista.¹³⁵ És la llibertat que intenta practicar Hamann.

En relació amb altres propostes entorn de la llibertat, Hamann s'oposa radicalment a l'estat de natura del liberalisme hobessià. Aquest no és, en realitat, un estat de llibertat perquè o bé es tracta d'un estat de dependència respecte d'una natura que passa per ser prelingüística i, per tant, purament animal, o bé, si en aquell estat s'ha pogut desenvolupar el llenguatge, la llei del més fort ja mai no podrà instal·lar-se definitivament, perquè ho hauria de fer en un món en què la dialèctica amo-esclau no pot deslliurar-se del malestar existencial, ni de

¹³³ Vegeu nota a peu de pàgina núm. 106 sobre la distinció entre el món pràctic i pràctic de l'àmbit moral.

¹³⁴ «l'essència de l'home és una, però aquesta essència és infinita; la seua existència real és, doncs, una infinita varietat que es complementa mútuament per revelar la riquesa de l'essència» (Feuerbach, 2013: 202).

¹³⁵ Entenem per *consciència holista* el tipus de consciència reflexiva plena que hom podria desenvolupar per mitjà de la metacrítica en el camí que condueix a la presa de consciència de l'holisme relacional de la realitat i, superar, així, la desconexió de la consciència discreta respecte dels existenciaris de la lingüística. Per tant, duria a un nivell diferent l'holisme vivencial de la consciència paraverbal.

l'amenaça de la reversió sobre si mateix de l'absoluta objectivació de l'altre –des de l'altre i des de si mateix–.

Per la seua part, els il·lustrats entenen l'essència moral de l'ésser humà des dels paràmetres lockians de la ment en blanc, en consonància aparent amb la forma en què la pedagogia il·lustrada havia d'interpretar el llot de què provenia Adam (Sparling, 2011: 177). Hamann es decanta, més bé, per la perspectiva de la maleabilitat heteropostulada. La maleabilitat, d'acord amb l'exposat més amunt, indica la contingència cultural, en les infinites variants en què ha de concretar-se, pràcticament i pràxica, l'educació i; pel fet de ser heteropostulada, aquesta no pot deixar de tenir present la tendència cap a la realització dels condicionants de la dialèctica, els quals requereixen inherentment d'una llibertat que podria, fins i tot, tornar-s'hi en contra. Mentre el fang és, per al liberalisme d'inspiració lockiana, una indeterminació que posa al mateix nivell bé i mal, en la indeterminació del fang, per a Hamann, el bé manté el mal a ratlla, exiliat, tot i que amenaçant. Davant la contradicció que representa en Locke l'intent de salvar la moral en apel·lar a la llei interior en ètica i política i defensar, alhora, la teoria de la ment en blanc en epistemologia, els il·lustrats liberals practican una coherència tal que esdevindrà els inicis de la perspectiva sense perspectiva, de l'absència de criteri.

En Kant, a més, el concepte de la bona voluntat és problemàtic en la mesura que no hi ha cap individualitat considerada en termes absoluts que actue amb llibertat. La bona voluntat és, més bé, un concepte que es complementa en dos termes espuris, la individualitat pura i la llibertat pura de què hi depèn. D'altra banda, Kant, en distingir entre l'ús públic i privat de la raó, trenca el motor del pensament comú, perquè la dialèctica eixampla la perspectiva cognoscitiva de l'home a través del compromís. Si hom impedeix que el diàleg públic influesca en la realitat, tinga unes conseqüències immediates en la pràctica diària, la raó comuna se'n ressenteix i trasllada el ser comú al terreny de la inautenticitat. Entre la simple separació de la raó pública i privada en un despotisme il·lustrat que no tolera la fructificació de la crítica i el totalitarisme que anul·la l'ús públic de la raó, la diferència és immensa, però de graus. Ambdós casos coincideixen en el foment de l'objectivació del tu, en separar el jo de la raó comuna. Ambdós fomenten l'interstici entre el ser i el pensar. En la mesura que el despotisme il·lustrat té en germen el desinterès per la vessant pràctica de la política, aprofundeix també en la separació del jo respecte del tu amb què dialoga.

Obviament, la dita distinció aprofundeix en l'escissió entre teoria i pràctica, entre saber i realitat. Quan hom comprèn el desajustament d'un assumpte pragmàtic –propi de la immediatesa– al criteri, tendeix al reajustament. Com que la comprensió, per a ser autèntica,

ha d'entranyar profundament el ser de l'interpret, aquest no pot abandonar la necessitat d'adequar la circumstància al criteri sense perdre el ser propi, sense que el ser se li esmunya. La comprensió és, dialògicament, compromesa; en termes de lingüisticitat vol dir conscient de la necessitat d'arribar a l'altre. Per això és incomprensible una societat en què es permet la crítica però no la immediatesa de l'acció reformista. Fins i tot, en el pla dels descobriments teòrics hom sent l'impuls de desvelar la bona nova al proïsme. El mateix fenomen de l'accés a la informació s'impregna de compromís dialèctic per totes bandes.

Per això, la presa de consciència metacrítica de la consciència genèrica a través de l'hermenèutica de la revelació no pot limitar el seu àmbit d'actuació a la teorització; ans al contrari, en la unió d'epistemologia, hermenèutica i ontologia que assoleix la consciència genèrica de si, no pot renunciar a la necessitat de dur a la pràctica tot aquell reflex dels feixos de llum de la tuència, en la forma del compromís social.¹³⁶ Tal com quadra amb les tesis fonamentals del Nou Testament:

«Poseu en pràctica la Paraula i no us limiteu a escoltar-la, que us enganyaríeu a vosaltres mateixos. Perquè el qui escolta la Paraula i no la posa en pràctica s'assembla a un home que contempla la pròpia cara en un mirall: es mira, se'n va i a l'instant s'oblida de la cara que feia. En canvi, el qui s'emmiralla en la llei perfecta, la llei de la llibertat i hi persevera —no pas escoltant-la i després oblidant-la, sinó posant-la en pràctica—, aquest serà feliç de practicar-la»¹³⁷ (Jm 1,22-25).

En aquest context, la *parrhesía*, la llibertat d'expressió de les conviccions pròpies contra el poder sota l'amenaça de la seua reacció violenta, depèn de la recomposició de la distinció i divisió entre ús públic i privat de la raó (Foucault, 2004: 36-46; 2009: 82). Aquella sols pot existir en proporció a les possibilitats d'èxit. Sols fereix el poder l'opinió que pot capgirar les institucions. La *parrhesía* és un símptoma de llibertat que Hamann connecta amb el sentit del temor a Déu. I és que sols si la protesta planta de veres cara als de dalt, els de baix hi senten por. La llibertat viatja, en la consciència discreta, sobre el camí de la por. La por ha estat, doncs, present en la llibertat humana no sols en la mesura que ha permès el viatge cap a la

¹³⁶ «Aquell qui, per tant, viu en la consciència del gènere com en una veritat, pren el seu ser per un altre, el seu ser públic i social pel que és idèntic amb el ser de la seua essència, pel seu ser immortal. Viu amb tota l'ànima i tot el cor per a la Humanitat» (Feuerbach, 2013: 215).

¹³⁷ Cal remarcar el paral·lelisme del tema de la llibertat amb el mite de Narcís, malgrat les diferències aparents, en *Aesthetica in nuce*, N II, 1950, p. 209: «Igual que un home que contempla el propi rostre en l'espill, però que després d'haver-se contemplat moltes hores, marxa i oblida com era la seua figura; així mateix ens comportem amb els antics». Amb la qual cosa insisteix, metaesquemàticament, en una determinacionalitat relativa dels existenciaris de la lingüisticitat que afecta l'acció humana d'un mode compatible amb la llibertat.

prevenció del futur, sinó també en la mesura en què tothom ha de guanyar, des de llavors, la llibertat contra la instauració dilatada de la mateixa des de fora, exògenament –de vegades des del permís d'un tu irrecognoscible, que ja no em reconeix–. Així com la por és l'índex de l'exercici de la llibertat, la confiança és l'única forma de completar-la.

A fi de comptes, hom assoleix l'equilibri entre el primer empirisme –amb el realisme ingenu consegüent– i l'idealisme –amb el solipsisme absurd però irrefutable– des de la responsabilitat que va aparellada a la llibertat. La moral esdevé aquella faceta inextricable de la realitat humana que impedeix la consideració de l'altre com un ser a la mà dins del meu ser a la mà. No sols posa, doncs, límits a la raó instrumental, sinó a la separació epistemològica de subjecte i objecte a partir de la qual l'empirisme i l'idealisme entenen el món. La llibertat forma part, així, dels fonaments del relacionisme (Bayer, 1988: 113, 134). Si l'estatus de l'ésser humà depengués de l'apodicticitat, en la interacció amb la natura l'home seria inferior als insectes, que per instint encerten llurs moviments. La dignitat del ser del ser humà s'assenta, però, en la llibertat que li aporta la perfectibilitat i que és inherent a la seua lingüísticitat, justament el mètode necessàriament no apodíctic: «si la matemàtica pot atribuir-se el privilegi de noblesa en funció de la fiabilitat universal i necessària, també la mateixa raó humana deuria primer equiparar-se a l'instint infal·libre i sincer dels insectes» (MPV, N III, 1951: 285; MPRP, 1999: 40). L'home, a través de l'hermenèutica historicista de la raó metacrítica, disposa, a més, del camí de desenvolupament adequat per a poder assumir la llibertat en favor de la completud del ser.

4.1.2.- CONTRA LA TEORIA DEL DRET DE MENDELSSOHN

En l'assumpte de la llibertat pren també rellevància la crítica de Hamann al *Jerusalem* de Mendelssohn. Aquest distingeix entre: a) dret perfecte als productes i capacitats propis, b) deure perfecte al respecte dels aliens, c) dret imperfecte a sol·licitar-ne els aliens –en què l'acompliment depèn de la voluntat aliena–, i d) deure imperfecte a oferir-ne els propis –en què l'acompliment depèn de la voluntat pròpia–.

Segons Hamann, Mendelssohn fa una reducció semblant a la de Hobbes quan aquest assimilava llibertat a necessitat i feia recaure el dret de cadascú en la capacitat de fer-lo respectar, la qual cosa deixa en una situació d'indefensió els individus que no tenen propietats: «els deures coactius [*Zwangspflichten*], la perfecció dels quals consisteix en el fet

que poden ser arrencats per la força, sembla que limiten ben a prop de l'obligació de la por» (GOSC, N III, 1951: 302). Tanmateix, Mendelssohn exposa la tesi amb una argumentació indirecta. Tothom té per naturalesa el deure perfecte de respectar els productes a què els altres tenen dret perfecte, car tothom té dret socialment reconegut¹³⁸ a exigir l'ús de la força per al respecte o restabliment d'aquells. Però Mendelssohn no assumeix la gravetat del problema derivat del cas que hi haja un subjecte de deures perfectes que no tinga drets perfectes a exigir; l'individu, en aquestes circumstàncies, perd absolutament la dignitat, perquè el seu dret a la vida passa a ser una qüestió contingent que depèn de l'arbitri dels altres a l'hora d'exercir els deures imperfectes propis:

«A partir d'aquests casos de col·lisió [...] entre l'ús d'un mateix i l'enutjosa dependència de la benevolència d'aquells autousadors [*Selbstbraucher*] que siguen més savis en l'estat d'independència natural, sorgeix del cervell dels teòrics [...] la llei de la justícia! –Quin esforç innecessari el d'aquestes lleis místiques amb el fi de reflectir un dret natural miserable que no paga la pena d'esmentar» (GOSC, N III, 1951: 296).

Per a Hamann, en canvi, sense els condicionants mínims per a la vida digna, no hi ha moralitat humana ni mode d'exercir la llibertat: «Si ara totes les condicions sota les quals un dret correspon a una persona són entregades al subjecte de dret: llavors, hom aliena el coneixement [*Wissen*], la consciència [*Gewissen*] i tota la capacitat moral del subjecte de deure» (GOSC, N III, 1951: 297). Una teoria política que recolza en un contracte signat per una part que pateix necessitats és un contracte invàlid, la qual cosa recorda el *Contracte Social* de Rousseau (1992: 40 i ss): «Poden generar-se els drets perfectes a partir de contractes encara que hi haja deures imperfectes previs al contracte [...]?» (GOSC, N III, 1951: 298).

La teoria de Mendelssohn implicava una dràstica separació de dret i moral, resultat de la defensa de la separació dels àmbits polític i religiós com a mitjà per a encabir la comunitat jueva en l'Europa de la sobirania nacional. De fet, el que no concedia al dret li servia, alhora, per a dignificar la llibertat en l'àmbit de la religió, car afirmava que l'Església no podia tenir el poder coercitiu –disposava de dret imperfecte a sol·licitar les voluntats alienes–, ja que si obligava a l'acció religiosa, impedia, llavors, que aquesta fos per convicció o que hom meresqués la felicitat i la redempció.

Per a Hamann, doncs, sense la conversió dels drets imperfectes a sol·licitar els productes aliens, en deures perfectes a oferir els propis, la dependència absoluta del manteniment de la vida respecte de l'arbitri dels altres seria un cas de sacrilegi, en què part de la Humanitat restaria en el lloc de Déu i l'altra part en el lloc dels animals cosificats. Una Humanitat

¹³⁸ La qual cosa implica que la comunitat haja reconegut la racionalitat del dret natural a la propietat.

escindida en la seua pura significació, deixaria de ser-ho, tindria truncat l'identitari propi, passaria a ser pur arbitri sense logos en què reflectir-se, sense referent en què mimetitzar-se; moriria, llavors, la dialèctica, no hi hauria pensament –vivencial–: «Si el jo mateix, però, en l'estat de natura és tan injust i prepotent i cada home té un dret equivalent sobre mi –un mi mateix que es troba sol!–, ja podem estar contents, doncs, amb el Nosaltres de la gràcia divina» (*GOSC*, N III, 1951: 300). Tanmateix, la dita conversió no pot ser heterònoma, sinó quelcom inherent a la mateixa llibertat assolida des de la dialèctica del tu i del jo. És a dir, es tracta d'un deure de consciència inexcusable, l'incompliment del qual justifica la resistència de l'afectat. En un sentit semblant es pronuncia Pufendorf, quan defensa que el dret imperfecte a sol·licitar els productes aliens esdevé perfecte en cas de necessitat involuntària.¹³⁹ I és que si no hi hagués dret socialment reconegut a la legítima defensa davant la injustícia social, tornariem a una teoria semblant a la de l'estat de natura hobbesià (Sparling, 2011: 109-117, 274).

Mendelssohn intenta evitar una situació d'aquest tipus quan afegeix que la felicitat no es pot obtenir sense la caritat, la solidaritat, l'ajut als altres. Però, als ulls de Hamann, si hom exerceix el deure imperfecte a oferir els productes propis d'acord amb l'impuls en favor de felicitat a través de la solidaritat, hom crea les condicions perquè s'assente la injustícia social: «Tots els mitjans de què se'n serveix per a atansar una felicitat que no ve donada com una benedicció són un munt d'ofenses naturals i d'injustícia decidida» (*GOSC*, N III, 1951: 299). Al cap i a la fi: a) depèn de la voluntat de cadascú fins a quin punt vol hom ser feliç; b) depèn de l'apreciació de cadascú quanta solidaritat cal disposar per a arribar a aquest punt; i c) la solidaritat esdevé un pur mitjà deshumanitzat en les relacions morals; ni el *télos* és universalitzable, ni l'altre és un *télos*, ni hi ha univers moral:

«Si tinc el dret a usar una cosa com a mitjà per a la felicitat, aleshores cada home en l'estat de natura té el mateix dret; igual que el soldat en la guerra té llicència per a matar l'enemic i l'enemic per a matar-lo. O són les lleis de la saviesa i la bondat tan diverses com el meu i sempre distint jo? O pertany també al dret natural la llei metafísica de l'amor reial a si mateix i a l'ego propi?» (*GOSC*, N III, 1951: 295).

En el fons de la proposta de Mendelssohn hi ha una configuració liberal de la política independitzant-se de la moral, d'un mode tal que s'esvaeixen els remordiments per la pobresa causada en el sistema de desigualtats que comporta el lliure arbitri, la fe en la voluntat individual: «L'autoestima excoent i l'enveja són l'herència i negoci del naturalisme jueu,

¹³⁹ Sparling té en compte Samuel PUFENDORF, *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*, M. Silverthorne (trad.), Cambridge, Cambridge University Press, 1991, Llibre I, Capítol 5, Secció 23, p. 55.

contrari a la llei reial d'amar el proïsme com a si mateix» (GOSC, N III, 1951: 313). En definitiva, aquesta moral posa les bases d'un liberalisme radical, que contempla el socialisme com a font improductiva, contrària a la maximalització egoïsta dels beneficis individuals que repercutiran, indirectament, en favor del col·lectiu. Aquesta moral construeix un refugi amb què alliberar-se de la lingüísticitat de la mala consciència, de la veu del jo desdoblada que encarna l'acusació de l'altre (Bayer, 1988: 79).

En la mesura que la visió liberal pensa l'home com a àrbitre, li atorga la llibertat absoluta i, amb aquesta, l'àrbitre de la *creatio ex nihilo*; converteix la voluntat individual en un element metamoral, la posa a l'altura de Déu i, per tant, la dota d'independència absoluta respecte dels designis divins, i amb açò, dels designis de la dialèctica del diàleg. Des d'aquestes coordenades, l'home deixa de ser l'usufructuari de la Creació, abandona l'aprenentatge mimètic de la natura per a convertir-se en el tirà que la domina a caprici. No sols hi ha, doncs, una desconexió de l'home amb Déu, sinó també amb l'home mateix i amb el món. Tenim ací un altre exemple de la simbiosi que en Hamann prenen l'ésser humà, la divinitat i la realitat: «Aquesta analogia de l'home amb el Creador comunica a totes les criatures llur contingut i caràcter, de què depèn la lleialtat i la fe en la natura sencera» (AENU, N II, 1950: 206-207; ESNU, 1999: 287). D'aquí no es col·legeix, però, una defensa del supercomunitarisme, en què el posicionament a favor d'un *ens rationis* moral legitima espúriament de nou la instrumentalització de l'individu en favor de la meta comuna, sinó l'obligació moral de respectar tot allò amb què convivim en tant que usufructuaris d'allò que la realitat té de diví gràcies al mode de ser del llenguatge. És així com cal interpretar les grans Aliances entre l'home i Déu. En l'assumpció dels condicionants de la dialèctica està en joc el ser del ser humà:

«L'home, com a subjecte de deures naturals no té, segons açò, de cap de les maneres un dret excloent o un monopoli detestable sobre les capacitats pròpies, ni sobre els productes d'aquestes, ni sobre la mula estèril de la seua indústria, ni sobre la més que trista canalla [*traurigere Wechselbälge*], que l'home, amb brutalitat usurpadora i per vanitat, converteix en criatures sotmeses contra llur voluntat» (GOSC, N III, 1951: 299).

En resum, en el plantejament de Mendelssohn, tan sols en el factor d'apel·lar a la sinceritat de la convicció en el moment de l'acció solidària s'entreveu una esqueixa oberta per a l'impuls dialèctic de conformar la llibertat al referent exterior de la revelació divina, als existenciaris de la lingüísticitat. Tanmateix, en la pràctica no hi ha manera de refutar la circularitat en què cau la convicció buida d'aquell qui sent el criteri arbitrari propi de solidaritat en comunió amb un suposat criteri comú, en la mesura que no hi ha cap element

teòric que prive la tria final de la desfonamentació més absoluta –ja sia en el pla de la desorientació individual, ja en el pla d'un col·lectiu que no ha de retre comptes a Déu–.

La visió del *Jerusalem* s'assenta en la línia del jusnaturalisme de Locke, amb el reconeixement de la racionalitat del dret natural a la propietat. Aquest jusnaturalisme recolza en la creença en un criteri absolutament racional per a valorar qualsevol aspecte moral, que depèn d'una pressuposició impossible, la del valor que s'espera objectiu, immaculat, originat independentment de tota influència cultural, tradicional, lingüística, en el dit criteri. En el jusnaturalisme de Mendelssohn hom pressuposa, a més, una idea intransitable, la fonamentació d'un credo basat en una convicció independitzada de l'arrel sensible –fonamentalment egoista als ulls d'aquesta nova visió liberal– de la voluntat humana. Aquest és un problema afegit que connecta amb el problema de la voluntat desinteressada kantiana. Sense vivència, però, no hi ha motiu de l'acció:

«Si hom no pot negar la relació entre allò físic i allò moral, i que les diverses modificacions de l'escriptura i de les formes de designació han afectat, igualment, de forma diversa el progrés i millora de conceptes, opinions i coneixement, llavors no sé d'on vénen les dificultats per a postular una relació entre les capacitats i les teories morals» (*GOSC*, N III, 1951: 298).

D'aquí que hom sols pugui exercir l'acompliment racional del deure: o bé purament, sense convicció, i perda, per a Hamann, la humanitat pel camí; o bé sobre l'esquema de la reciprocitat potencial rousseauiana, producte de la imaginació vivencial, exemplificat en el lema popular de no fer a l'altre el que no ens agradaria que ens fessen –inclosos els fets negatius d'omissió del deure–, de mode que esdevé un acompliment sensoracional. Contra la solidaritat mecanicista d'un primer cas que perd el nord de la sensibilitat i d'un segon cas que basa l'acció en una egoïtat que entén el tu des de l'exterior, Hamann advoca per una solidaritat relligada a la dialèctica del jo i el tu, en què l'home disposa plenament la confiança en el mimetisme amb l'altre des d'una vivència profunda de comunitat. No hem d'oblidar que la llibertat entesa com un acte de voluntat absolutament racional, és a dir, independent de la sensibilitat i de la historicitat, és impossible.

En definitiva, l'aposta per una moral basada en l'arbitri, en la forma en què cadascú contempla la llei interior de la solidaritat, esdevindria en el moment de l'adveniment de l'ateisme, que aquella mateixa inclou en germen, un egoisme absolut en la pràctica. En escindir les conviccions personals de les qüestions polítiques, Mendelssohn despulla la política de tot fonament epistemològic, en relativitzar-la fins al punt de separar-la, radicalment, de la millora de la Humanitat, de la perfectibilitat del ser, de la versió jusnaturalista de l'humanisme cristià i de la necessitat de la moral de concretar les seues

intuïcions i hipostasiar-les, de mode que puga advenir la completud de la redempció, el paradís en la terra: «Tots els colors del món més bell empal·lideixen tan aviat com aquella llum, origen de la Creació, s'hi extingeix» (*AENU*, N II, 1950: 206; *ESNU*, 1999: 287).

4.2.- CONSCIÈNCIA MORAL I INTENCIÓ

Des de l'assentament de la consciència reflexiva plena, l'home se les ha de veure amb la consciència moral com a testimoni absolut de les seues passes. Es tracta d'una instància construïda a través del llenguatge i, per tant, a partir de la confiança que el jo diposita en el tu. Però l'home sap que aquesta consciència moral té una potència indefugible, és a dir, que no sols està ara mateix vigilant, sinó que estarà també en tota decisió futura, inclosa la final. D'aquest mode, el pes de la pressió del metaesquema de la bondat sobre l'acció lliure del jo és doble, car suma a la vigilància present, la certesa de la futura. El pes de la consciència moral, malgrat totes les accions execrables, és tan gran en la consciència genèrica, que la imperfecció de l'home no té prou força per a impedir la justificació de la maldat en la teodicea. La intensa pressió que aquesta consciència rep d'aquella altra permet que hom subsumesca la maldat humana en el decurs d'una perfectibilitat contemplada des d'una perspectiva infinita. Açò està ben present en el concepte de Déu que confecciona el judaisme, perquè aquest imposa a l'home una llibertat ultravigilada, panòptica, on l'autoengany és impossible i la pressió de la decepció, constant. En aquest sentit, la ira divina resta com un solatge antropomòrfic que té la funció primordial de servir de referent, d'orientació, de metaesquema, per a les generacions venidores, de mode que puguin lliurement reconduir el rumb de la Humanitat. Que el final del camí s'ha de trobar és una qüestió de fe, de confiança dipositada en la coherència de l'acció constituent d'un Déu que trasllada el metaesquema de la perfecció en forma de bondat, i que, per això, no hauria de fallar en la construcció d'un ésser lliure imperfecte en l'origen, l'empresa òntica del qual consisteix a perfeccionar-se, a completar-se, a lluitar des de la potencialitat per l'actualització dels trets divins. Així, Déu no sembla, des de la perspectiva de la temporalitat, ser fonamentalment causa del que hi ha, sinó sobretot comunitat i acció

recíproca,¹⁴⁰ perquè esdevé el logos que serveix de substrat que dóna sentit a la realitat com un tot:

«Tota cosa finita té davant i darrere de si una eternitat, està limitada en el lloc i en el temps; en canvi, amb Déu està present el que va passar al principi i el que passarà al final del temps i dels dies. [...] Com d'incomparable, igualment, és la grandesa de Déu que la connexió necessària de totes les coses existeix fonamentalment per la llibertat de Déu i l'omnipotència de la seua voluntat» (*BIBE*, N I, 1949: 170).

En el procés de perfeccionament, en la permanència de la bondat sobre la maldat, té un paper especial el jo desdoblant en la raó escindida, perquè és el que li presenta a la consciència reflexiva individual el Gran Manament cristià que hi sintetitza la resta: «ama els altres com a tu mateix». Es tracta d'un jo de si mateix que incorpora l'experiència del tu amb més intensitat que el jo del punt de partida del desdoblament. I és que en l'altre de si mateix hom recorda que, així com en el jo de la raó escindida hom se sent determinat a afavorir-se per damunt de la resta, hom està igualment determinat a afavorir-ne la resta per sobre d'un mateix. Amb l'evocació de la tuïtat del jo desdoblant, la raó escindida recorda que la consciència genèrica la precedeix. La culpa funciona, en aquest sentit, com a coordinadora de la comunitat que es construeix amb el llenguatge, a través de l'exhortació al comportament en consonància amb el criteri comú del bé i el mal. De fet, la moralitat sols pot fundar-se des de la bastida axiològica d'una lingüïsticitat ontogenèsica, que hom rep a partir de la mimesi amb el donador de la primera tradició –com una habilitat que s'adquireix de forma heteropostulada–, i que hom manté en camí de manera dual, en dependència amb la comunitat de comunicació.

La fenomenologia del sexe és, també, una referència orientadora en el camí de la perfecció, en el desenvolupament de l'ideal d'Humanitat, perquè assenyala, a través de la profunditat de la vivència, la diferència entre l'acció innocent i la vergonyant en la praxi de la consciència reflexiva lliure per mitjà de la complaença o insatisfacció sentides en funció de la consideració de l'altre com a subjecte o com a objecte, respectivament. Hom sent adés la recreació amb l'altre a través de l'amor, adés el reflex autodecebedor en la cosificació de

¹⁴⁰ La tercera categoria kantiana de la relació, la comunitat o acció recíproca que imbrica tots els elements de la realitat en el temps, explicada en l'anàlisi de la tercera analogia de l'experiència (Kant, 1995: 235 i ss –A 221 i ss, B 256 i ss–), s'aproxima, des de l'evocació, al pensament de Hamann, malgrat la immensa distància –sobretot pel que fa a l'aprioritat insensible de la categoria en qüestió–. Així com la dita categoria permet la consideració simultània de les distintes parts no sols dels fenòmens actuals, sinó del conjunt de fenòmens experimentats, així també el llenguatge permet la sincronia i diacronia de l'entramat de significats que permeten el pensament en una llengua.

l'altre, com si la cosificació de l'altre el cosificàs, li fes perdre la congeniació amb si mateix i li fes caure el pes del judici dels altres per mitjà de la consciència moral, en forma d'autocondemnació. En la fenomenologia del sexe hom troba que la consciència moral no és un agent eminentment racional, com defensa Kant, sinó bàsicament lingüístic, producte de la confecció dialògica de la lingüïsticitat, tota vegada la cultura pròpia ha concretat, amb major o menor encert, per mitjà de l'educació, les intuïcions interpretatives inserides en la praxi passional.

Fins i tot, la raó instrumental pot tenir també un succedani de consciència moral, quan hom aconsegueix, desinteressadament, el deure que li marca la raó instrumental, en el que seria un intent de superació de la consciència intencional dialèctica: la intenció es reduiria a la intenció de no tenir intenció, d'anul·lar-la.¹⁴¹ Així, la raó teòrica podria tenir la vocació o, si més no el poder, d'amenaçar l'humanisme de la lingüïsticitat també en el terreny de les voluntats, en racionalitzar-se absolutament, en mecanitzar-les. No hem d'oblidar, per això, la insistència en la intenció en els Deu Manaments, si atensem el fet que el Novè: «No desitjaràs la dona del teu veí –no desitjaràs actes impurs–», posa l'accent en la intenció del que ja deia el Sisè: «No cometràs adulteri –no faràs accions impures–», igual que el Desè: «No desitjaràs els béns del teu veí», respecte del Setè: «No robaràs»; i, àdhuc, semblantment, tots els Manaments incorrien en una mena de redundància intencional de la síntesi del Gran Manament¹⁴² esmentat abans.

I és que, en Hamann, allò racional depèn d'allò oracional: «“[...] eiusque autem vinculum est RATIO ET ORATIO [...]”»¹⁴³ (*GOSC*, N III, 1951: 300). Cal aprofundir, per això, en l'assimilació d'acció i intenció en el pla de la consciència interior, que és el de la comunicació amb Déu. En el desdoblament que pateix la consciència no immediata, l'obertura entre

¹⁴¹ Tenim en compte ací la reflexió que Hannah Arendt va desenvolupar, en *Eichmann a Jerusalem* de 1963, entorn de la banalització del mal.

¹⁴² «Amaràs al proïsme com a tu mateix» (Lv 19,18,34; Mt 19,19,22,39; Mc 12,31; Lc 10,27; Rm 13,9; Ga 5,14; Jm 2,8). Així com la primera aparició del Gran Manament en Levític se cenyeix a l'àmbit ètnic: «No sigues venjatiu ni guardes rancúnia contra ningú del teu poble. Estima els altres com a tu mateix» (Lv 19,18); la segona aparició prefigura, encara des de l'evocació, l'ecumenisme cristià, quan insta a aplicar els Deu Manaments en la convivència amb l'estranger que viu en terra hebrea: «Quan un estranger vinga a instal·lar-se al costat vostre, en el vostre país, no l'exploiteu. Al contrari, considereu-lo com un nadiu, com un de vosaltres. Estima'l com a tu mateix, que també vosaltres vau ser estrangers al país d'Egipte» (Lv 19,34). Vegeu també les notes a peu de pàgina 246 i 247.

¹⁴³ Cita de CÍCERO, *De officiis*, Llibre I, Cap. XVI. Herder també trau a col·locació la frase: «Ratio et Oratio!» (*AURS*, A I, 1985: 727; *EORL*, 1982: 159).

l'estímul i la resposta comença a existir en la modalitat reflexiva –pròpiament conscient de si– i, per tant, apareix com un tipus d'acció més, al nivell de les accions concretades, de mode que es configura, en conjunció amb aquestes, l'escenari per al desplegament de l'àmbit de la moral. Amb un nivell de realitat d'entitat equivalent al de les accions materials –les del món pràxic–, l'elecció realitzada en pla potencial –del món pràctic– esdevé tan intensa com la concretada amb posterioritat: «les accions sense conviccions i les conviccions sense accions són una divisió en dues meitats mortes dels deures complets i vius» (*GOSC*, N III, 1951: 303).

Sense l'adjudicació a la intencionalitat del mateix nivell de realitat que el quefer material, l'ètica hamanniana no podria assumir-se ni ontològicament ni epistemològica: «La saviesa és un esperit amic de l'home, però no deixa sense càstig els llavis blasfems. Perquè Déu penetra els sentiments de l'home, escruta el fons del seu pensament i escolta el que diu» (Sv 1,6). En la mesura que la realitat es mostra en la forma de la lògica de la lingüïsticitat, també el món de les possibilitats, que esdevé l'expansió d'aquella lògica per mitjà de la imaginació intencional, hereta el mode de la realitat. D'aquí la subsumpció del pensament humà en el diví, d'aquí el testimoniatge absolut de Déu en el discórrer de l'home: «La paraula de Déu és viva i eficaç. És més penetrant que una espasa de dos talls: arriba a destriar l'ànima i l'esperit [...]; discerneix les intencions i el pensament del cor. En tot el món creat no hi ha res que Déu no veja clarament: tot és nu i descobert davant els ulls d'aquell a qui hem de retre comptes» (He 4,12-13). D'aquí també que la intenció siga acció i que el verb, la paraula, el pensament, siga pròpiament realitat: «Reconec que tu ho pots tot, que no t'és impossible cap projecte» (Jb 42,2).

Per un altre costat, la imatge que caracteritza la paraula quan es mostra viva en la protolingüïsticitat prelapsària, i que reviscola en cada via d'accés a aquesta en forma de paràbola, poema, aforisme..., es petrifica amb l'arribada del judici de l'enteniment, propi de la consciència postlapsària, i amb l'assentament del llenguatge escindit: «Totes les criatures finites estan només en condicions de veure la veritat i l'essència de les coses per mitjà de paràboles» (*BIBE*, N I, 1949: 112). Com que hom no pot albirar el fons de la realitat amb l'instrument del llenguatge conceptual: «Per això els parle en paràboles, perquè miren però no hi veuen, escolten però no hi senten ni comprenen» (Mt 13,13).¹⁴⁴ En aquest context, la funció que feia l'exemple en la moral incipient de la consciència prelapsària la durà a terme la norma en la postlapsària. Per això, la potència de la norma postlapsària, que mostra la seua feblesa en les dificultats per a arribar al cor, recobra intensitat en la consciència discreta per mitjà de

¹⁴⁴ «No et manquen els ulls ni les oïdes i, tanmateix, ni hi veuen ni hi senten» (*SODE*, N II, 1950: 59).

l'exemple. D'aquí la idoneïtat de l'exemple per excel·lència de la Revelació, el de Crist, com a indici revelador del ser que hi ha més ençà de l'oblit de la raó escindida, el ser que el judici petrifica i a què tan sols s'arriba patèticament. L'oblit del ser és el desterrament del *páthos* i viceversa. La mutualitat sols és possible des de la resurrecció de la carn. I és que l'exemple apel·la al sentit últim de la possibilitat de tota apel·lació, al motor que respon i fa possible, per tant, l'adreçament i la mimesi. L'exemple és el pare de la responsabilitat. L'exemple reactiva l'existenciari de la mimesi per incorporar la voluntat individual al criteri latent dels existenciaris de la lingüïsticitat.¹⁴⁵

També en la Revelació, el relat metaesquemàtic de la divisió social representat per Caín i Abel, explora en la vivència de l'elecció que tothom ha de fer constantment entre l'assumpció de la consciència moral i l'heteronomia pragmàtica –absolutament material–, açò és, entre un criteri deontològic, en què hom estiga implicat amb dignitat, i un criteri teleològic, en què hom la perda, la bescanvie. En aquest context, Hamann sembla endinsar-se en un punt intermedi en què el deure i el plaer no són fàcilment destriables, perquè si bé hi ha sempre un impuls passional indefugible en la base de la construcció de la intencionalitat moral en tot ésser lingüístic, justament, però, pel fet de ser lingüístic, té limitada aquesta mateixa intencionalitat moral, car s'emboiraria de malestar existencial la vivència sorgida d'una fe que no estigués basada en l'amor a l'altre.

Finalment, el fet que, encara en la Revelació, Ponç Pilat decidís de llavar-se les mans en el moment de declarar la sentència a mort de Jesucrist, encercla el fenomen de la responsabilitat, perquè indica l'intent impossible de la consciència reflexiva per a llevar-se de damunt el pes constant de la consciència moral. L'intent de fugida a través de la rentada és un intent inútil de recuperar un moment prelingüístic impossible que, malgrat pretendre l'aresponsabilitat, desemboca en irresponsabilitat.

¹⁴⁵ «La llei no ofereix res per a resistir el pecat, però l'exemple fa miracles. La llei ha mort, però l'exemple viu, entusiasma, arrossega els hòmens involuntàriament. La llei parla sols a l'enteniment i s'oposa directament als impulsos; l'exemple, en canvi, es doblega davant l'impuls poderós, sensible, davant l'impuls involuntari d'imitació. L'exemple actua sobre el sentiment i la imaginació. En una paraula, l'exemple posseeix forces màgiques, és a dir, sensibles» (Feuerbach, 2013: 188).

4.3.- PERFECTIBILITAT I QUILIASME

Hamann pensa que l'ésser humà és un subjecte epectàtic, açò és, que desenvolupa el seu ser a través de l'*epéktasis*, el viatge del finit a l'infinit (Betz, 2012_a: 54). Déu demostra que pot l'impossible en fer que la criatura més dèbil¹⁴⁶ es convertesca en Déu «autònomament», des d'una llibertat guiada, des d'una pedagogia socràtica, des de la maièutica. Però el viatge autònom del finit a l'infinit no és ontogènicament perfectiu; l'individu no pot donar el salt a la perfecció de l'eternitat si no és des de l'accionament exterior de la resurrecció de la carn. El salt autònom sols és possible com un viatge col·lectiu, capaç d'assolir la vida eterna filogènicament, com a espècie. Tanmateix, el salt exigeix el fet d'adonar-se d'aquesta capacitat com una autodeterminació existenciària, com una fita pròpia, com una meta condicionada al manteniment de l'actitud dialèctica. La perfectibilitat sols és possible, doncs, sobre la base d'una realitat conjunta, comunitària, que hi permeta el desenvolupament constant del col·lectiu i que, en part, mediatitza la realització individual per a l'acompliment d'aquest objectiu que la transcendeix, a través de la consciència progressiva de l'autorealització heteropostular dels identitaris de la lingüisticitat de la consciència genèrica: «No hem d'oblidar mai que aquesta natura, l'existència de la qual rebem per mitjà de l'alè de la vida, pertany íntimament a Déu, és inherent a Ell, i que, per tant, pot assolir perfecció i felicitat en cap altra direcció que aquella que apunta de nou a la seua font originària» (*BIBE*, N I, 1949: 15). La natura humana tendeix, constitutivament, a natura divina fins a l'infinit, però sols amb l'ajuda de la guia divina pot fer aquest viatge possible. Sense la guia de l'Esperit Sant, de la Revelació, amb el bandejament de la paraula divina, l'única perfectibilitat possible és la d'un ascetisme prometèic¹⁴⁷ compatible amb l'estancament de les masses en l'hedonisme, que no tindrà més remei de ser caïnita. Adonar-se d'açò ja és construir des de la raó metacrítica una perfectibilitat reorientada.

I és que la llibertat i dignitat humanes radiquen també en el fet que Déu deixa la creació sense acabar perquè la complete l'ésser humà, li permet ser coautor de la realitat i, així, posar-se en una posició parcialment ontogènica, metaòntica i intemporal; açò es veu representat en l'adjudicació dels noms als animals per part d'Adam. D'alguna forma, la condescendència

¹⁴⁶ El relat de la feblesa de l'ésser humà s'insereix en la tradició antropològica del mite de Prometeu que arriba fins a la configuració moderna de les «llacunes i deficiències» de l'*Abhandlung* de Herder.

¹⁴⁷ Entenem per *ascetisme prometèic* el desenvolupament científic d'una raó instrumental independitzada de la raó dialògica que hi donaria sentit (Betz, 2012_a: 55).

amb la coautoria serveix d'amortiment davant el futur atac provinent de l'escepticisme idealista cartesià amb el risc de solipsisme que el caracteritza; en la mesura que l'home construeix lingüísticament la realitat, no té sentit parlar d'idealisme perquè, primer, la construcció és dialèctica, col·lectiva, i, després, perquè esdevé el resultat de la sintonització de les vivències, és a dir, de la interacció conjunta de mi i dels altres amb la realitat. És més, l'ensopegada de la raó moderna amb la hipòtesi del Geni Maligne resta superada per l'estratègia de la coautoria; primer, perquè la consciència ho és en la mesura que és capaç d'interlocució, és a dir, en tota vivència de presència, fins i tot de la vivència del relat exogen, hi ha un diàleg entre el tu de la presència i el jo de l'assumpció de la mateixa, entre el *nóema* i la *nóesis*, respectivament; no hi ha manera de supplantar l'acte dialèctic de consciència malgrat la irrealitat del contingut; i, després, perquè no hi ha un criteri extern al de la coautoria lingüística dialèctica des del qual declarar la irrealitat de la realitat.

En contrast amb l'anterior, el poble jueu ha perdut de vista el quiliasme de tant d'esperar un messies que no ha reconegut, i en açò representen la Humanitat sencera. Per a Hamann l'antisemitisme metaesquemmatitza, primer, el menyspreu per la lliçó bíblica, que reflecteix una Humanitat que ha perdut de vista el quiliasme i, després, el menyspreu de la Humanitat vers si mateixa, motivat pel fet de mantenir «inútilment» la fe en el moment de l'adveniment de la felicitat en la terra:

«Els jueus sempre retenen un espill en què veiem, com en un enigma, el misteri de Déu en la redempció del gènere humà [...].

»No és justament a l'incrèdul que mana en nosaltres i que castiga aquest poble a qui nosaltres mateixos deuríem aprendre a témer? No hem crucificat el Fill de Déu igual que ells? No hem cavat les tombes dels profetes que ells han mort? [...].

[...]

»Ha cessat de ser Jesús el rei dels jueus? Ha canviat la inscripció de la creu? No el perseguim també en el seu poble?» (*BUNA*, N I, 1949: 319).

4.4.- TEODICEA, EL PROBLEMA DEL MAL

Per a Hamann és totalment transferible el desenvolupament a les palpentes de la consciència holista, a partir dels límits de la seua imperfecció, per mitjà de la força de la lingüisticitat, a través de la Història, fins a l'apropiació mosaica del saber diví, des d'una

perspectiva calidoscòpica. Hem vist, també, que Hamann entén el mal com una imperfecció necessària per a la perfectibilitat humana, de mode que Déu mostra que l'impossible és possible, l'aproximació des del mal al bé, a la perfecció, indefinidament, infinitament, fins a la dissolució del primer en el segon, fins a la conversió del mal en bé:¹⁴⁸ «En lloc de preguntar: d'on ve el mal?, deuríem donar la volta a la qüestió i meravellar-nos que les criatures finites siguin capaces de ser bones i felices. En açò consisteix el veritable misteri de la saviesa, amor i omnipotència divines» (*Brocken*, N I, 1949: 305). En aquest context, hom no pot oblidar les circumstàncies prèvies a la crisi religiosa de Hamann, quan s'adona de la maldat potencial de tothom, del fet que tots tenen el mal dins de si. Reconeix el seu propi *Thánatos* i, amb aquest, el *Thánatos* potencial de tot ésser humà. Tornant, però, a l'àmbit del ser en general, l'aparent maldat en la Història s'ha de subsumir en els principis de 1) la completud ontològica: res no pot escapar dels darrers designis de la divinitat; i 2) l'espiral hermenèutica humana al llarg de la Història: com que la nostra capacitat hermenèutica és limitada, hom no interpreta sempre l'orientació dialèctica en la millor direcció, de mode que la Humanitat es desplega en un moviment de vaivé que confia a progressar, vistes les coses des d'una perspectiva d'amplària divina, en espiral, amb retrocessos considerables. Cal tenir en compte, doncs, «que entre els mateixos ídols i, fins i tot en els instruments de l'infern, la revelació de Déu és ben palesa, i que Ell mateix els utilitza com a serfs i servents» (*Brocken*, N I, 1949: 304).

En la reflexió sobre la innocència, Hamann celebra el metaesquematisme de l'aventura de la narració bíblica del pecat original, en què el gest d'Eva evoca el fet d'endinsar-se, des de l'adveniment del nouvingut, al mode d'entendre d'una època i cultura per mitjà de la confiança mútua. Així mateix, el transsumpte dels infants, que apareix en els Evangelis (Mt 19,13-15; Mc 10,13-16; Lc 18,15-17), li serveix a Hamann de figura representativa de la innocència necessària en la confiança en l'altre per a redescobrir la unió de realitat i coneixement, amb què cal encarar la vida per a exprémer-la autènticament. Però Hamann no fa d'un estat d'innocència incapaç de triar, a consciència, la via del mal l'*éskhaton* de la Humanitat, perquè el mal és necessari per a la consciència plena i la llibertat. Més bé ocorre que la dansa de la Revelació amb la innocència en el relat del lapsus de la por refereix aquella forma de ser d'una consciència que està esdevenint ja reflexiva, perquè és capaç de realitzar incursions per l'esfera de la potencialitat, de la possibilitat contrària al dictat principal de la

¹⁴⁸ El mal és, en Hamann, el reflex negatiu del criteri, necessari per a l'assumpció d'una llibertat reflexiva que qüestiona críticament la justificació del criteri.

mateixa consciència. En l'etapa prelapsària la innocència es caracteritza per una comprensió merament relativa del mal, açò és, per l'acceptació del criteri exogen de la prohibició sense l'acompanyament de la justificació amb què hom hauria de completar-ne la interiorització. S'accepta la prohibició des de la inconsciència del mal que representa la incursió cap a la zona prohibida, des de la incapacitat per a una veritable reapropiació del mal. Açò metaesquemmatitza, precisament, el pas que hom experimenta de la infantesa amb l'adulthood. Tan sols en l'etapa adulta, o en la consciència postlapsària, després de la desimpressió de la vivència, el mal és pròpiament tal.

En aquest sentit, Hamann recuperarà l'intel·lectualisme moral de Sòcrates per connectar-lo amb la figura de Jesucrist des de la revelació que alliçonada sobre el mode de ser de la lingüísticitat. I és que l'infant no es comporta inhumanament de forma pròpiament dita, en relació amb el ser de si mateix, sinó des de l'exterior de si mateix, atesa la desconexió del seu ser amb el context que li completa la vivència, atesa la distorsió amb el món amb què interacciona i que té l'obligació de tutoritzar-lo. L'infant necessita de l'orientació tant com necessita menjar per a viure, perquè tan sols pot conduir-se pel món, connectar amb aquest, des del criteri que li aporta de forma vertebradora la dialèctica a través de la tradició. Sols pot caminar pel món construint-se a si mateix sota els auspicis de l'exemple, que no pot assumir del tot mentre la manca de simplicitat vital, d'harmonia emotiva, li trunque la vivència. Justament, la crucifixió esdevindrà l'exemple alliçonador que representa el desterrament definitiu de la infantesa en favor de l'adulthood per a tota la Humanitat. Esdevé l'assentament, en la consciència holista, de l'amor en la forma de perdó complementari a tota fenomenologia de l'apel·lació, a tot adreçament condescendent amb què la tradició trasllada la força dels actants impersonals del llenguatge al nouvingut. Hom ha d'admetre amb confiança, des de llavors, que ningú no pot fer res contrari al seu bé si és conscient d'aquest i que aquest ha de ser el bé de tots des de la unió de contraris consubstancial del jo i el tu; perquè el ser del món no pot anar contra si mateix sense no ser, sense anul·lar-se com a ser. En aquest sentit es pronuncia la Revelació en «perdona'ls, que no saben el que fan» (Lc 23,34), i en «ja sé que ni vosaltres ni els vostres dirigents no sabíeu què en fèieu» (Ac 3,17).

Tanmateix, la polèmica entre la consciència genèrica i la consciència reflexiva individual no s'atura, però, en el reflex de la revelació cristiana. Açò vol dir que la consciència holista no advé automàticament pel simple fet de redescobrir l'element constitutiu de la consubstancialitat del tu i del jo en la consciència; sinó que la polèmica s'aventura pels viaranyos retorçuts de la meritorietat en la mesura que la metacrítica ha d'autocompletar-se encara i conduir-se fins a l'assumpció plena del metaesquema de la bondat, fins a la

congeniació absoluta amb el criteri des de la responsabilitat holista del ser –des de la consciència d'identitat entre llenguatge, coneixement i realitat–. Cal assentar la raó metacrítica abans de fer-se càrrec de la completud. En l'intermedi hom disposa d'un grau superior de llibertat al de la consciència reflexiva individual, perquè com major consciència, més llibertat; igualment, més intensa elecció del mal en cas que hom recaiga en l'individualisme.

El principal mal de la modernitat, per a Hamann, tal com ho interpretarà Martin Buber, no és, però, tant el fet que la instrumentalització de la realitat deshumanitza el proïsme i a un mateix, açò és, la subjectivitat discreta, i la converteix en objecte; sinó, sobretot, el fet que divinilitza l'àngel caigut que la raó escindida adora, el negatiu de la paraula, la idea. Amb la instrumentalització de la realitat, el concepte-classe no sols pren el lloc primordial del llenguatge natural, sinó que exerceix una omnisciència tutorial atraient sobre les voluntats discrecionals. Efectivament, en la mesura que la voluntat de la raó escindida abraça amb els ulls clucs les conclusions lògiques de la *lingua universalis*, la idea s'apodera de la voluntat dels individus, tot tancant amb pany i forrellat qualsevol porta a la comunicació amb el proïsme, des de la tuïcitat que l'uneix al jo. La guerra, doncs, és una servitud cega a l'àngel caigut de la idea i, al contrari, la resistència de l'entusiasme a aquesta servitud hi possibilita l'entesa:

«La Humanitat de l'Allò, però, que tal home imagina, postula i propaga, no té res a veure amb una Humanitat vivent a què un ser humà diga tu veritablement. La ficció més noble és un fetitxe, el sentiment fictici més sublim és una perversitat. Les idees ni habiten merament als nostres caps, ni s'hi entronitzen per damunt; sinó que deambulen entre nosaltres i ens prenen com a possessió» (Buber, 1998: 20).

L'impuls objectivant de la consciència reflexiva individual, com a conseqüència de la pèrdua de vista de l'entusiasme, es transforma en vassallatge a la idea de manera natural, amb la finalitat de refermar en forma de justificació ideològica allò que hom sent com una absència d'harmonia, el malestar existencial provinent dels condicionants de la dialèctica, de mode que hom hi pugui restar en pau. Tanmateix, pot haver-hi també una manera, sobtada i reactiva, en què la consciència genèrica obre la porta al desplegament de l'impuls objectivant i es transforma, sols relativament *motu proprio*, en consciència reflexiva individual, des del moment que l'amenaça que rep jo mateix de l'intent d'objectivació per part de l'altre, pot provocar en mi, amb certa facilitat, la sol·licitud de vassallatge a la idea. La consciència reflexiva individual s'encomana.

5.- AXIOLOGIA I ESTÈTICA HERMENÈUTICA¹⁴⁹

5.1.- EL CRITERI

5.1.1.- EL NAIXEMENT DEL CRITERI

Que l'home té la paraula vol dir, també, que l'home té la responsabilitat d'exercir de custodi del criteri. El bé i el mal sols poden aparèixer en forma de criteri. Aquest té la funció de permetre de jutjar la correcció o incorrecció de quelcom en funció de l'adequació al referent. Però el criteri no és possible en la consciència immediata més que de forma irreflexiva, instintiva, i pràcticament cenyida al pur hedonisme. En la consciència reflexiva, en canvi, el criteri s'objectiva, es desempallega de la dependència sensible individual i conforma una tríade entre criteri, voluntat i objecte de la mateixa. En aquest context, la voluntat se sent lliure de subordinar-se o no al criteri, però no deixa de reconèixer-lo com a referent que gaudeix d'independència ontològica i que continuarà essent així com sempre ha estat, és a dir, reconeix la divinitat del mateix. Consciència reflexiva i criteri són coetanis, el bé i el mal també estan darrere de l'origen de la Humanitat.

En l'etapa prelapsària pròpia de la consciència paraverbal, en què la consciència reflexiva es mostra de forma holista però no plena, hom reconeix un criteri que no és capaç de justificar. Després, quan el criteri s'hipostasia des del desenvolupament de la capacitat crítica que cerca justificació, la consciència reflexiva es desdobla en consciència reflexiva lliure –o consciència genèrica–, que manté present la força de la dialèctica del tu i del jo en el criteri, i en consciència reflexiva individual –o consciència discreta–, que instaura de forma excloent la subjectivitat discreta. La distorsió que la darrera fa de la capacitat crítica de justificació desembocarà en l'absència de criteri. Finalment, la consciència holista pròpiament dita –amb la raó metacrítica– recupera la fusió relacional que caracteritzava la consciència paraverbal, però ara des d'una crítica justificativa transportada dialècticament a la completud; reprendrà,

¹⁴⁹ Aprofitem la conferència de Gadamer «Estètica i Hermenèutica» de 1964 per a posar un nom que tracte d'emmarcar una parcel·la del pensament de Hamann que fuig, especialment, de la sistematització, més encara pel fet que el Mag del Nord pensa l'art com una forma de revelació de la realitat del ser oculta en la Història i l'Escriptura: «En aquest sentit abraçador, l'hermenèutica inclou l'estètica»; de forma semblant: «l'estètica deu subsumir-se en l'hermenèutica» (Gadamer, 1996: 8; 2007: 217).

així, el criteri perdut per la consciència discreta, tot descobrint-lo en el més ençà de la lingüïsticitat.

En el pas de l'etapa prelapsària a la postlapsària de la consciència reflexiva, la presa de la fruita de l'arbre del bé i del mal no és, simplement, l'acció de despertar del llenguatge objectivant per sobre de la inefabilitat resistent de la protolingüïsticitat, ni tampoc tan sols l'aparició del món de les possibilitats sobre la noreïtzació de l'experiència, sinó que és també un intent per part del protollenguatge de traure el cap a les finestres de l'origollenguatge, un adonar-se del més ençà fins i tot del llenguatge de la protolingüïsticitat. Es tracta de la presa de consciència de la necessitat de la tradició zero en tota construcció lingüística, el primer experiment de ser déus tot provant d'implantar una nova tradició zero des de l'autoria pròpia. El pecat de pretendre posar-se en la pell del criteri, tota vegada hom ha tingut notícia de la forma d'actuar d'aquest, desemboca en la superfetació de la norma –en l'extensió de la seua ona expansiva en forma d'adjudicació del criteri a milers de representacions concretes de bé i mal–, i en la hipostació de la consciència moral.¹⁵⁰

Efectivament, llavors el nom ix de si mateix, en dos sentits diferents. D'una banda, el nom pretén eixir del terreny propi, de l'àmbit que li pertoca, per albirar transcendentalment un món anterior a si, el de la vivència d'inefabilitat resistent. I, d'altra banda, el nom trau de si mateix el nom, és a dir, el mot objectivant, propi de la consciència discreta, que parcel·la de forma cada vegada menys intuïtiva la realitat, tot abundant en coneixements. El càstig és el patiment generat des de llavors per la consciència d'una vivència que només esdevé experiència, açò és, que resulta, per sempre més, revestida d'una inefabilitat no sols resistent sinó distant, angoixada pels límits de la nominalitat, addicta ja en els inicis a l'analgèsic de la parcel·lació i el discretisme, amb una tendència a saber-ho tot que no té la principal víctima en l'aposta per l'estabilitat futura, sinó en la mortificació de la vivència present que la fa possible.

La voluntat no és possible sense consciència reflexiva, perquè necessita d'un criteri de què poder apartar-se. Però alhora aquest criteri forma part del més profund del ser propi, perquè hom ha d'identificar-se amb aquell abans de poder acceptar com a correcte allò que hom no és encara o no és del tot. D'alguna forma el bé, el referent de la correcció, és el reconeixement del jo en l'altre o viceversa. Es tracta d'un assentiment d'allò que no sóc jo

¹⁵⁰ «El coneixement amb què la serp tempta, el fet de saber què és bo i què dolent, no té nom. És nul en el sentit més profund de la paraula [...]. Saber d'allò bo i allò dolent abandona el nom; és un coneixement des de fora, una imitació no creativa de la paraula faent. Amb aquest coneixement el nom ix de si mateix: el pecat original és l'hora de naixement de la *paraula humana*» (Benjamin, 1998: 70).

amb mi mateix en reconèixer que hi quadrem. Jo ame la cosa perquè ame el criteri amb què conflueix, i ame el criteri perquè m'ame a mi mateix. La llibertat permet el criteri i aquest el judici; o, més bé, el judici és possible en el marc de la voluntat d'autoapropiació del no-jo dins de la possibilitat de la renúncia a fer-ho. Aquest és un altre motiu pel qual l'enteniment necessita de la fe, car l'enteniment jutja a partir del criteri, i l'assentament del criteri es produeix com si fos l'acceptació d'un axioma en el fons de la vivència. En definitiva, pensar és voler que el no-jo siga a la meua manera. Conèixer és convèncer-se per acceptar en matrimoni el criteri nouvingut, en reconèixer-lo com a part de mi mateix: «Aquesta autoestima és el cor de la nostra voluntat, des de la qual brollen i hi conflueixen totes les inclinacions i desitjos, com si fossen venes i artèries. Ni podem pensar sense consciència pròpia ni hi podem voler» (*Brocken*, N I, 1949: 299-300).

I és que el criteri és, també, un producte de la dialèctica del constituent existenciar de la diferència en el desplegament que, de si mateixa, la dialèctica del ser efectua amb vocació maniquea per facilitar l'habilitat de la distinció en la consciència. Aquesta dialèctica proporciona a la consciència genèrica un referent aparentment innat, és a dir, sobrevingut com una aparició heteropostulada i metaòntica, a partir del qual la dita consciència s'hi orienta. Amb açò, aquella dialèctica delimita, originàriament, aquell mode de ser, el ser del qual descansa en el criteri, que haurà de prendre, sempre, a partir de llavors, la forma de l'oposició entre allò que és com el criteri, com el ser mateix que judica, i allò que no ho és.

Tampoc no podem oblidar que, en Hamann, la creació del criteri és vitalista, en el sentit que ocorre en consonància amb una configuració de la realitat que depèn del mode en què la mateixa natura del ser que la configura es presenta. Tanmateix, en aquesta configuració, perquè el criteri prenga el rang que li correspon, perquè aparega a l'usuari amb la gala de la independència, l'usuari oblida immediatament el paper elemental de la vida en la constitució del criteri. D'igual mode, els existenciaris de la lingüisticitat s'amaguen immediatament rere la primera aparició de la confirmació i el rebuig, que caracteritza tot moviment lingüístic ja sia en l'etapa prelapsària o postlapsària. Per això, ocorre que, d'una banda, així com es va concretant cada cultura, així són els seus valors en conseqüència i, d'altra banda, no hi ha cap forma de concreció cultural que es puga desempallegar de la pressió de perfectibilitat de la mutualitat autèntica de la consciència genèrica.

Cal tenir en compte, per tant, que el criteri esdevé la marca de la meua essència que amenaça constantment tota possibilitat de desviació. En aquest sentit, hom no pot sustentar la relativitat cultural absoluta de la consciència moral; primer, perquè no pot haver-hi cultura sense criteri, que no s'assente sobre la base de la distinció entre el nucli de si mateixa i les

desviacions d'aquest; i, segon, perquè la mutualitat inherent a la consciència genèrica pressiona perquè la determinacionalitat individual de la personalitat pròpia no s'allunye de la determinacionalitat essencial del ser de l'espècie (Feuerbach, 2013: 71, 79, 224).

5.1.2.- LES TRES PARCEL·LES CRITERIALS

A primera vista, d'acord amb l'assumpció dels existenciaris de la lingüisticitat en la forma de la mutualitat de la consciència genèrica, Déu i bondat s'hi identifiquen, sempre que hom entenga per bondat la interdependència del jo i el tu, la fusió de subjecte i objecte, la resistència a la cosificació pròpia del discretisme aplicat a tot, i sempre que la bondat siga un element encara per revelar en cada cas i ocasió en contínua tendència fins a l'infinit i en interdependència amb la maldat en l'autoreconeixement que el ser desplega de si mateix. No hem d'oblidar, però, que Hamann mostra el seu luteranisme contra la interpretació platònica del cristianisme, segons la qual els valors són independents de la divinitat, quan aprofita, com veurem tot seguit, l'odissea de Josep a Egipte per a remarcar l'arbitrarietat de la divinitat en el criteri moral, perquè les interpretacions i els judicis en depenen d'ell, no són possibles sense la pedra en què s'assenta el punt fix, inqüestionable, de la valoració: «No hi pertoca a Déu la interpretació?» (Gn 40,8). Amb açò subratlla, a més, la dependència de tota arbitrarietat criterial humana respecte dels condicionants que, en el moment de la constitució lingüística, la dialèctica ha encunyat en el mode de ser del ser humà.

D'aquí que no siga el cas que Déu haja volgut ser bo, és a dir, bell, just o real perquè aquests valors siguen models estranys i coetanis a la divinitat, com en el relat del Demiürg platònic; ni anteriors i, per tant, els dits valors siguen el veritable Déu a què ha de sotmetre's Déu; sinó que la forma de bondat que regula l'axiologia de bell, just i real que l'humanisme cristià ha anat universalitzant a partir de l'hermenèutica de la revelació és el paràmetre que quadra millor amb el marge de maniobra que permet la dialèctica del diàleg; el cristianisme esdevé, així, l'indici que revela el contingut de la bondat en Déu. En Hamann, però, Déu s'ha constituït com a bo de mode insondable, i sols des de la fe hom pot resoldre la paradoxa entre la primacia o secundarietat de la bondat en Déu, quan aquesta adopta un contingut; sols des de la fe hom pot, doncs, fonamentar la moral: «Tot i que satisfem aquesta curiositat, desafortunadament, el nostre judici depèn d'un moment, d'un punt de vista sovint arbitrari, de tal mode que o bé hom perd pràcticament l'esperança en tots els judicis humans o bé els

considera drets reials; amb el patriarca Josep voldria dir, però, que interpretar i jutjar pertany a Déu» (ZH IV, 1959: 314 –núm. 626–, Carta a Häfeli de 22.07.1781). O, dit d'una altra manera, no hi ha una forma distinta de valorar criterialment la realitat sinó a partir de l'axiologia de la bondat-maldat que, des de la lingüisticitat, hauria de coincidir per força amb la natura de Déu sempre que l'home haja de continuar sent humà (Feuerbach, 2013: 78-79).

Però la mateixa vida del ser de la dialèctica institueix un cercle criterial en cada esfera vital, des del bandejament de l'apel·lació a la resta d'esferes vitals. La bellesa, la justícia i la realitat, les tres cares de la piràmide del criteri, els tres modes de metaesquematzació de la bondat, són paràmetres autoreferencials en l'esfera pròpia. No tenen cap altre element en què reflectir-se i no apunten, en el llenguatge, a res més enllà de si mateixes en assumir el contingut de l'existència pròpia; és a dir, no poden comparar-se materialment entre si; tenen continguts intransferibles. També, doncs, en aquest sentit l'estètica, la moral i la ciència són un tipus de religió, des del moment que la veritat, com a descripció fidel de l'àmbit de realitat respectiu, s'assenta en un mode d'aprovació hipotecat a l'axioma corresponent, al criteri d'allò bell, just o real. Però encara hi ha un altre sentit religiós en cada esfera criterial a més d'aquest. Les esferes criterials comparteixen la metaonticitat axiològica del ser que institueix el valor clau que hi permet la distinció entre el que és com el paràmetre i el que no, que ve representat pel metaesquema de la bondat; açò vol dir que la bondat apunta a la marginalitat del ser des del qual tota axiologia és possible. I és que la bellesa, la justícia i la realitat són entitats religioses atès que resten no sols ontològicament desfonamentades, en la mesura que són la primera pedra sobre la qual s'assenta l'edifici de l'estètica, de la moral i de la ciència, respectivament, sinó que, també, i per això mateix, no són susceptibles de construcció retroactiva, no poden ser fundades amb el material que aquestes mateixes utilitzen per a pensar els camps respectius. Així, en tant que no poden ser tampoc autosuficients sense ser confoses amb la divinitat, les dites referències criterials tan sols poden ser acceptades adés des de l'evidència humana,¹⁵¹ adés des de l'heteropostulació, és a dir, en el marc de la creença fundadora de sentit, d'una banda, i des de l'exogeneïtat de la tradició zero, d'una altra.

El criteri esdevé, a més, quan l'home l'objectiva, la llei de la fusió de l'estètica, de la moralitat i del pensament; i quan l'home l'assumeix per a poder comunicar artísticament, actuar moralment i pensar críticament i teòrica, esdevé, llavors, la mateixa empatia esteta, la consciència moral i les facultats epistèmiques, respectivament. El criteri esdevé, doncs, l'inici

¹⁵¹ Entenem per *evidència humana* la convicció intuïtiva, nascuda per necessitat vital, en l'ocurrència de quelcom com una existència inqüestionable, amb independència de qualsevol anàlisi lògica.

de tota possibilitat de consciència pensant i, alhora, l'escissió d'aquesta consciència amb si mateixa en adoptar la dualitat entre el nou i l'antic, la novetat i el tutor, el que està per fer i el referent que guia el quefer. A més, la consciència moral, amb la intensificació del caire de deure personal de l'acció, subratlla la importància de la comunió entre el quefer i el criteri; l'activitat epistèmica també mostra la dita fusió, de forma primigènia, en la intensitat de cada acte de supervivència. Posteriorment, totes dues consciències s'uneixen en la responsabilitat del treball. I encara conflueixen, críticament, en el fenomen de la investigació científica, i virtuosament, en el fenomen de la creació artística.¹⁵²

Així mateix, la dualitat eròtica que es completa amb la superació de les finituds respectives, de la ignorància aparellada a les subjectivitats discretes, representa el reconeixement del criteri metaesquemàtic de la bondat en el bell, el just i el real. Totes tres figures són, en definitiva, el desenvolupament del pneuma primigeni en la natura humana per mitjà de la reharmonització del jo amb el no-jo en els plans estètic, moral i epistemològic. La dita dualitat eròtica casa el judici estètic amb la natura, la consciència moral amb la llibertat, i el pensament crític amb el món, és a dir, encaixa la vivència subjectiva de la realitat en la vivència comunitària de la mateixa. El criteri que serveix de trampolí a la voluntat lliure perquè preferesca una opció i bandegi les altres està, per a Hamann, dipositat en el més profund de la nostra natura, en la bondat de la nostra energia eròtica, a partir de la qual seleccionem el bell, el just i el real. Aquest seleccionar és, en realitat, un autoreconeixement i una retrobada de si mateix en allò altre que se li assembla, amb què hi coincideix o que el complementa com a dualitat, amb què aconsegueix perfeccionar-se i completar-se.

5.1.3.- LA INFLUÈNCIA DE L'AMOR EN EL CRITERI

L'amor, com a constituent vital, és previ i superior al referent criterial i aquell l'utilitza per als seus propòsits. Açò es veu amb claredat en l'experiència del perdó, que apunta al fet de la procedència divina, exògena, heteropostular, de l'amor. En la mesura que el criteri marca la distinció entre allò bo i allò dolent, no hi ha manera criterial de perdonar.

¹⁵² «No puc pensar la voluntat perfecta, la voluntat que és idèntica a la llei, que és la llei mateixa, sense pensar-la alhora com a objecte de la voluntat, açò és, com el meu deure. [...] Perquè en dir-me el que dec ser, em diu sense cap tipus d'adulació el que no sóc. I aquesta discrepància és, en la religió, més dolorosa i més terrible perquè enfronta l'home amb el seu ser» (Feuerbach, 2013: 98).

Referencialment, hom no pot admetre cap excepció a la norma, cap esmena, cap inconsistència amb l'assumpció del criteri en la forma de consciència moral, si no és sobre la base de la recuperació d'un element precriterial, d'un existenciari molt més marginal que els que hi ha més ençà del llindar de la consciència genèrica. L'identitari que permet el perdó du a la màxima expressió la intuïció de: a) la identificació del tu amb el jo, b) la necessitat de la llibertat inherent a la forma de ser del ser humà, i, malgrat l'anterior, c) la dependència de tota actuació humana, també l'execrable, respecte dels marges sorgits a partir del mode de ser de la divinitat. En aquest context, com més capaç és hom d'acceptar i reconèixer la seua potencial maldat i per això mateix més se n'avergonyeix, més valor hi dóna a la bondat. L'amor és, així, l'imant que la paraconsciència protolingüística ha deixat en herència per resistir la desintegració del món.

A més, l'amor que rau en el perdó esdevé també l'indici que no hi ha manera de ser existenciària que no siga sensible, no hi ha potències abstractes en els elements que determinen el decurs de la realitat des de l'existència primeríssima. Açò és així perquè el perdó sols és possible des del negament que la sensibilitat imposa a la formalitat del criteri, del judici, de la distinció. L'amor amara de sensibilitat una existència que es condueix, habitualment, per un criteri que es veu a si mateix fill de la teoria, i el paralitza per renovar la comunió d'aquest amb les coses i de les coses entre si (Feuerbach, 2013: 77, 99).

L'estètica hamanianna projecta el fenomen preparcel·lari de l'amor en un sentit que discorre en paral·lel a la reflexió moral anterior, en la mesura que contempla la lletjor com a part irrenunciable de la divinitat. Però condueix amb lleugeresa el contingut d'aquest sentit fins a obtenir-ne implicacions que, als ulls de la raó escindida, superen amb escreix l'esfera paral·lela de la moral. I és que assumeix la bellesa de la lletjor natural des d'un spinozisme holista parcialment irrenunciable que la justificaria com a creatura divina (Sparling, 2011: 215). Aquesta estètica s'emmarcaria en una dialèctica criterial preparcel·lària que veu que el desviament respecte de l'aparellament constant amb el pensament de la divinitat, amb els condicionants de la dialèctica, està comprès en la mateixa divinitat. No es tracta, doncs, d'una renúncia al criteri de bellesa, sinó de la seua formulació des de la impregnació d'un amarament criterial basat en la referència constant a la Creació, a la dependència del moment previ a la conformació del ser humà que, en definitiva, el constitueix. No hi ha cap abandó de l'àmbit estètic, sinó més bé una divinització del mateix, car és en aquesta esfera on la dicotomia del discretisme tendeix a esvair-se amb més facilitat per apropiat-se, així, al fusionisme dels primers moments de la dialèctica. De fet, la mateixa creativitat per amor a l'art mostra, amb una claredat meridiana, que aquest impuls precriterial respon a l'imant de la

trucada de Déu a si mateix. En aquest sentit, Hamann assenyala un nou punt de referència en què estètica, moral i epistemologia conflueixen amb l'ontologia.

L'amor a la naturalitat d'allò lleig no indica tant, doncs, la subordinació de l'estètica a la moral, com en la deriva que hom pot fer de Spinoza, sinó l'holisme de la realitat, la impossibilitat de destriar, primàriament, estètica i ontologia; i subratlla, en qualsevol cas, una vessant holista del ser humà –en la mesura que és el ser amb el destí impossible de convertir la desharmonia en harmonia– que influirà en l'estètica de Herder i del Romanticisme.

D'altra banda, la vivència de la bellesa metaesquematzada, pedagògicament, la forma de ser de la realitat i, per això mateix, assenyala les altres vivències de la realitat. La bellesa és un clar indicador de la divinitat de la realitat perquè no resideix en la realitat en si, sinó en el món, en la consciència que se n'adona. Aquesta forma de ser de la bellesa ocorre també amb la presència de la realitat, amb la temporalitat de la realitat i qualsevol altra idiosincràsia ontològica. En aquest sentit, els hòmens són com déus, perquè permeten l'existència de les coses des del pensament, car el que hi ha té, per força, una idiosincràsia de la realitat i aquesta només és possible com a món de consciència. Però el pensament dels hòmens és conjunt i la consciència, comuna. Els hòmens, en la pràctica, són com déus comunitàriament dependents que tenen vivències culturals que no els permeten escapar del criteri metaesquemàtic de la bondat, és a dir, de l'atracció pel valor –i la fugida del contravalor–. Els hòmens no poden deixar de crear, de descobrir, de jutjar. En darrera instància, el criteri els completa ònticament, els encercla, tot donant-los la possibilitat de la possibilitat, açò és, tot deixant-los lliures per a la desconstrucció cultural del valor i la seua reinvenició, o millor dit, la invenció d'un nou cercle criterial. Tanmateix, els cercles criterials haurien d'estar encaminats a l'acabament axiològic obert de la formalitat de la lingüísticitat, atesa la desconjunció del ser cultural alienat respecte del ser formal de la dinàmica que origina la comunicació.

Pel seu costat, la parcel·la de l'activitat epistèmica deixa entreveure l'amor entre les escletxes de l'assumpció del fracàs de tota interpretació provisional i la cerca de saber, malgrat tot.

5.2.- VOLUNTAT I CREACIÓ

Que davant les mateixes condicions de relació d'idees, en dues persones d'intel·ligència similar, sols una d'elles siga capaç, en un descobriment científic o en una creació artística, de realitzar la síntesi que aconsegueix superar la pura identificació lògica que caracteritza el principi de coherència, indica dues coses: 1) que la lògica suposadament universal de les idees no té poder sintètic, sinó que està, a efectes creadors, morta, en la mesura que es limita a la identitat emmirallada d'açò i allò, de la presumpta diferència; i 2) que en la realitat, hi ha quelcom que aconsegueix avançar sobre el que encara és no-res per a la consciència i aportar una novetat a partir de l'analogia amb allò previ, tot superant-lo des d'un motor potencialment erm, que aconsegueix posar-se en marxa sense més combustible que el que ha encès l'espurna de l'eureka, de la casualitat esdevinguda causalitat per una font desconeguda, genial, regalada i, a pesar del treball, immeritòria. La creativitat depèn d'un motor que escapa de les mans del subjecte cartesià: «Què hi ha en Homer que reemplaça el desconeixement de les regles de l'art que Aristòtil va concebre després i què hi ha en Shakespeare que igualment reemplaça el desconeixement o transgressió d'aquestes regles crítiques? El geni és la resposta unànime» (*SODE*, N II, 1950: 75). En tant que la natura es contempla com a creació divina, *poiésis*, poema per excel·lència, la inspiració romàntica en la natura esdevé una concreció mimètica de la genialitat: «La poesia és una imitació de la bella natura» (*AENU*, N II, 1950: 205; *ESNU*, 1999: 285-286).

El motor de la creativitat es desdobla, però, en dos elements bàsics, la paraula impregnada i capaç de fecundar –ben diferent de la idea universal–, i la genialitat inefable que s'escapa a la metodologia racional. Si l'acció de la paraula es limitàs a ser portadora de sentit intel·lectual, com pretén la concepció instrumental del llenguatge, no seria possible la comprensió entesa com la propedèutica de l'acció, com la concentració de l'impuls d'aquella voluntat que se sent atreta cap a la realització pràctica de l'escomesa que la mateixa paraula evoca. La paraula convida a l'acció a partir de la gravitació que insereix en l'oient, l'atracció cap al món de perspectives que proporcionen formes d'existència noves, amb què respirar de nou un aire més viu. La paraula permet la vida de la voluntat a través de l'amor, la persuasió, la identificació personal, la convicció. Hi invoca a l'acció de forma semblant a quan hom dóna la paraula i se sent compel·lit a accomplir-la. Promet en la voluntat una fusió de

temporalitats que intensifica la realitat i, per tant, la vida, la qualitat de l'existència. Compromet l'oient en una nova possibilitat millorada d'existència.¹⁵³

L'altra part del motor de la creació és, per a Hamann, l'activitat impulsada des del pneuma inserit en la profunditat de la genialitat humana, des d'on sorgeix el significat de la vida material immediata però també l'aproximació holista a la realitat espiritual. Hamann defensa la dignificació dels instints com a part vital de Creació i creatura, i com a font inesgotable de creativitat, capaç d'omplir, des de la inconsciència, el buit estructural de la lògica basada en el principi de coherència, inhabilitada des del moment que no pot fer-se càrrec de la unió de contraris: «No us vulgueu, per tant, iniciar en la metafísica de les belles arts sense haver-vos perfeccionat en les orgies i els misteris elèusics. Els sentits, però, són Ceres, i Baco les passions; – vells pares adoptius de la bella natura» (*AENU*, N II, 1950: 201; *ESNU*, 1999: 280). La raó esdevé, així, una mena de clima, de medi, que permet la continuïtat de l'existència, com l'aigua o l'aire, en possibilitar el desenvolupament dels éssers; però l'energia dels mateixos prové d'un element distint i primigeni, més instintiu i vital. Tots dos àmbits, raó i vida, conformen la genialitat creativa. D'aquest mode, tot i que essencial per a l'èxit de la interpretació, el paper de la raó resta en bona mesura aparellat al paper intuïtiu dels instints humans genials, divins, lliures; en forma, però, de mútua dependència dialògica, orientada cap a la reassumpció humanista de la realitat.

Així, el coneixement també és creació perquè consisteix en l'advertiment d'allò que ja hi era però l'existència del qual no s'havia subratllat, car no es tenia present en la forma de contingut conscient de consciència, no s'havia pogut aprehendre i comprendre. Estava de forma latent en el diàleg amb les relacions de les coses i, per tant, en un mateix, en la mesura que tothom és portador del llenguatge que els hi proporciona sentit, com ocorre gràcies a l'advertiment, en el diàleg, d'una veritat major que aquella a què hom hi tenia accés. Per això, Hamann no té cap problema a ressaltar la figura de Sòcrates com a defensora de la reminiscència. De fet, no hi ha una altra opció que la de rebre l'aprenentatge de la mateixa estructura i contingut del llenguatge, perquè tota realitat és lingüística. Això no vol dir que el llenguatge mateix siga producte, fonamentalment, de reminiscència. El mateix Sòcrates insisteix en el paper bàsic de l'acció dialèctica en el coneixement. La dialèctica socràtica, més

¹⁵³ «Clar que, en un primer moment, la Paraula és portadora de sentit, es mou en l'àmbit cognoscitiu, i el coneixement com a tal no realitza els valors, sols és el moment il·luminador de l'acció. D'aquí la relació estreta entre la Paraula i l'amor. La Paraula divina procedeix de l'amor i hi coincideix. En l'home suscita l'audició, crea l'oient de la paraula i el mou a l'amor, que actua, i el fa llavors acomplidor de la paraula. Així ens movem cap a l'extrem en què deu culminar la plenificació de l'home» (Garrido, 1995: 10).

que una afirmació de l'autonomia epistemològica, de la independència intel·lectual i del lliurepensament, indica la necessitat de la cerca en la vivència de l'altre de si mateix, de la conformació amb la vivència pròpia, del redescobriment de la novetat, de l'aclariment de la pròpia intuïció, del desfermament de la font creadora. Així, es repeteix l'esquema de la trinitat eròtica en el tu-jo-consciència genèrica, tu-jo-accés a la vivència de l'altre, tu-jo-comprensió de mi mateix i de la realitat.

En aquest sentit, el «Que hi haja llum!» (Gn 1,3) del relat mosaic també vol dir que forme part de la meua consciència, del meu món, aquesta nova relació, entitat o qualitat, que representa un nou contrast que em desperta la creativitat lingüística. En l'hermenèutica del «Que hi haja» s'amaga, a més, una conjunció indestruïble entre l'exhortació que remarca l'autoria creadora i l'aparició injustificada de la novetat. D'una banda, açò recorda l'harmonia quotidiana del conjunt de les representacions que ens sobrevenen des de més enllà de la nostra voluntat, açò és, la consistència del món que s'impregna dels constituents culturals que la conformen. D'altra banda, la frase insisteix en el fet que tot coneixement és el descobriment d'una nova relació que, malgrat que formava part de l'entramat embrollat de significats de la realitat, encara no era un contingut conscient de consciència; però hom no sols subratlla, ací, que el paper de l'investigador és remissiu, sinó que hom reflecteix, també, que en el descobriment hi ha hagut quelcom que no depenia de la voluntat del descobridor, una energia genial que s'ha disparat sobtadament: «El primer brot de la Creació i la primera impressió de l'escriptor de la Història d'aquesta; – la primera manifestació i el primer gaudi de la natura s'uneixen en la paraula: “Que hi haja llum!”; amb açò comença la percepció de la presència de les coses» (AENU, N II, 1950: 197; ESNU, 1999: 275).

És per aquesta atenció a la genialitat, que l'estètica hermenèutica hamanniana no adopta un mètode regular amb què concretar mecànicament la potència interpretadora limitada de la raó escindida; lluny de la mecànica cartesiana traslladada a la dinàmica comunicativa intertextual, l'estètica hermenèutica prefereix de flirtejar, des d'un punt previ al límit de la pèrdua de l'autocontrol, amb les bases preracionals de l'apassionament. D'aquí que tota interpretació siga també una *creatio ex nihilo*, en la mesura que, gràcies a la implicació fonamental de l'interpret, hi apareix una novetat, un element inesperat, de què la raó discursiva no tenia consciència (Griffith-Dickson, 1995: 128). Estèticament ha d'haver-hi, doncs, una part de la realitat que no està compresa en el món de les impressions racionalitzades, sinó que pertany al de les impressions de la paraconsciència, si atenem el fet que l'artista autèntic no es limita a la pura imitació figurativa, sinó que aporta un element de creativitat, amb el qual mostra una de les facetes de la divinitat. En termes de raó escindida, es

conforma una mena de *creatio ex nihilo*, que no ho és tant des de la perspectiva de l'holisme relacional. Si més no, ha d'haver-hi, en tot cas, en la visió de les coses, un acompanyament del geni interior en qualitat de representant de la completud racionalment inefable, perquè aquesta puga aprofundir al màxim en l'aspiració a la imitació de la divinitat.

La reproducció, a més, adopta en l'home el sentit de la divinitat creadora que no hi és en els animals. Amb el primer moviment de la reproducció, el de la sexualitat, la creació esdevé el símbol que representa la *creatio ex nihilo* corpòria, la novetat material, que esdevindrà novetat espiritual i acabarà per rebre la forma completa amb la imposició de nom des dels progenitors. Açò permetrà que, des d'un pla exogen, al nadó li arribe, d'una banda, el pneuma de la cultura, a través de la mateixa lingüïsticitat i, d'altra banda, el pneuma de si mateix a través de la identitat preconfigurada que els pares hi transmeten a partir de la comunió de llurs formes de ser, amb les expectatives dipositades, i conreades a cada pas, en el nouvingut: «Se m'acut ara que els genitals [*Pudenda*] són l'únic lligam entre la creació i el Creador» (ZH IV, 1959: 139 –núm. 573–, Carta a Herder de 12.-14.12.1779). I és que de l'origen de la vida hem heretat el poder de la creació, en el sentit que tenim sempre bullent i a disponibilitat la tendència al reviscolament de les coses cosificades; es tracta d'un element de la nostra dinàmica òntica que lluita dialècticament contra la incapacitat i vicis del llenguatge objectiu, per fer-se pas cap a la resurrecció de la carn en la forma d'entendre la realitat.

Però la funció fonamental de la pulsio creativa és prendre consciència holista. La posició privilegiada o distingida de l'home respecte de la resta d'animals i, fins i tot, de la creació sencera és la *communicatio idiomatum* consistent a ser aquella part de la creació que té la funció de prendre consciència del tot. Açò és així en la mesura que el ser del ser humà no pot renunciar a la marca divina de la tendència del seu ser a realitzar la subsumpció en si mateix de la realitat, la reapropiació òntica del que hi ha. El Creador, el ser, ha dotat l'home d'una especial comunió amb si mateix, la de la realitat que pren constància de si mateixa (Goesser, 2011: 54).

Hom no ha de perdre de vista, però, que la creació i autoria de l'home estan emmarcades en les pulsions dels existenciaris lingüístics. En aquest sentit, l'autoria, la creativitat, cal trobar-les en l'autoconeixement, en el descens a les profunditats de l'ànima per prendre-hi força i assolir, després, les elevacions complementàries: «L'autoreconeixement és i roman el misteri de l'autèntica autoria. És la font profunda de veritat que resideix en el cor, en l'esperit, a partir del qual s'eleva a les altures i es vessa per la boca i la ploma com un rierol abundós, benèfic, sense soroll ni negament» (ZH VI, 1975: 343 –núm. 951–, Carta a Jacobi de 03.04.1786).

Per això, la creativitat no pot convertir-se en llibertat desorientada, metareferencial, prelingüística, hipogenèsica. Tan sols és *poiésis* pròpiament dita des de la concreció de la passió canonitzada, fonamentalment, per la vivència intransferible dels vicis i virtuts naturals, reassumits, de forma més explícita o intuïtiva, en el resultat de l'hermenèutica autoreconeixedora d'allò humà. Cada procés creatiu compta sempre amb la guia del conat volitiu, racionalment inexpugnable, de la genialitat divinitzada, que, per això mateix, supera tot intent de mecenatge lògic (Betz, 2012_a: 140). Al nostre parer, igual que la raó instrumental entra en el bucle de l'ascetisme prometèic quan s'independitza de la raó dialògica, Hamann podria dir avui dia de l'estètica postavantguardista, que entra en el bucle de la pseudocreativitat, de la novetat buida, de la creació del no-ser del no món del no res. D'aquí que sempre es pugui renovar perquè no troba oponent amb què competir, car ha perdut el cànon, el criteri que li permetia mantenir-se en el pla d'una temporalitat estètica en diàleg amb els clàssics, de manera que el passat i el futur no es perdessin de vista: «com si el nostre aprehendre fos simplement un recordar, hom sempre ens remet als monuments dels antics a l'hora de formar l'esperit per mitjà de la memòria» (AENU, N II, 1950: 209; ESNU, 1999: 291). La raó moderna, postmoderna ja, ha desembocat estèticament en l'hedonisme proteic de l'egoïtat, totalment improductiu, des del moment que està desconnectat de la vivència de la natura humana. Per a Hamann, però, la pseudocreativitat no es limita a campar, a cor què vols, en l'àmbit estètic, sinó que eixampla el recorregut per l'esfera filosòfica, amb l'oratoria sofista il·lustrada –inclosa l'ètica racional– i pel pla científic, amb la conformació del món-objecte al paradigma del subjecte discret.

Hom pot parlar, finalment, d'un doble aspecte en la producció artística, atesa la creació i recepció de l'obra, que conforma també el doble aspecte de l'acció hermenèutica, la presentació al comú i la interpretació subsegüent. Tota interpretació és una re-presentació: «L'autor i el lector són dues meitats que es necessiten mútuament i que tenen l'objectiu comú de la unificació» (LUK, N II, 1950: 347). Recuperant la relació amb l'hermenèutica de la realitat, i considerant la natura com a creació dialèctica de la tradició, hom pot arribar a sentir de parlar les coses i a considerar-les, per tant, com a coses vivents, si hom adopta la postura fenomenològica de l'estètica hermenèutica. Efectivament, l'aproximació a l'obra d'art és el patró experiencial que serveix de model en la relació amb la realitat a partir de la imatge viva que la intuïció aconsegueix despertar. En aquest cas, la transformació de l'interpret, després de la condescendència prescriptiva amb què aquest es deixa fecundar, dóna la nota necessària per a mantenir en el cor la consonància harmònica que cadascú implementa diàriament amb les coses que hi ha. Perquè de l'obra d'art surta l'efecte de la transformació en l'interpret,

aquest ha de ser capaç de retenir la paraula, açò és, de pronunciar la imatge de l'obra d'art en el protollenguatge de la lingüïsticitat i, per tant, d'invocar la imatge en forma de paraula viva per evocar tota la riquesa de matisos de la vivència que l'acompanya.

D'igual mode que la realitat exigeix la humiliació a tot conat d'objectivació per part del jo perquè aquest pugui despertar la seua entuïció i advenir a una vivència profunda, així també en l'experiència estètica la condescendència de l'obra d'art es compromet sols amb aquell intèrpret que li mostra la confiança necessària per a la intimació. Des de la falta de fe de l'intèrpret no pot haver-hi més que experiència morta. També en aquest cas, doncs, la vivència, la vida de l'experiència, sols és possible des d'una fe que abandone les cauteles de la prudència jòica (Buber, 1998: 17).

5.3.- L'ESTIL FOSC

No podem deixar el capítol que inclou l'estètica hermenèutica sense parlar de l'estil que Hamann adopta en els seus escrits. El Mag del Nord pren un rol d'autor a l'estil d'Heràclit, que fa que el lector trontolle de costat a costat i vaja agafant-se als pals que troba per mantenir-se dret –en lloc de ser acompanyat de la mà de l'autor–. Pren aquest rol amb la intenció de referir la vivesa d'un pensament que no es deixa establir. Demana un lector exigent, actiu, que s'implique en el fons de l'assumpte, de mode que pugui entrar en comunió amb el pensament de l'autor: «Un escriptor que malda per ser entès avui i demà, corre el perill de ser oblidat després-demà» (ZH VII, 1979: 424 –núm. 1140–, Carta a Jacobi de 04-10.03.1788). Per això s'aferra a la riquesa de la tradició en el seu estil, amb referències culturals bigarrades i contínues, com una eina que manifesta, amb l'exemple, la via hermenèutica existencial, que parteix de la fusió de vivències, que intenta assumir les perspectives polièdriques, enfront de la puresa insensible, abstracta i profundament impracticable de la raó. Cercava, en aquest sentit, una aproximació fragmentària que evitàs la possibilitat de la unificació en un sistema de pensament estable, atesa la sospita de transformació racionalista de la realitat que pul·lula en tota cohesió intel·lectual i el distanciament sensible que el racionalisme practica en l'aproximació a l'obra: «no estic a l'altura de les veritats, principis, sistemes. Millor pedaços, fragments, capricis, pensaments» (ZH I, 1955: 431 –núm. 163–, Carta a Lindner de 12.10.1759); igualment: «Un

sistema és ja, en si mateix, un obstacle a la veritat així com el costum s'oposa a la natura» (ZH VI, 1975: 276 –núm. 934–, Carta a Jacobi de 18.02.1786). En una forma de subratllar l'oposició impenitent al sistema de la raó cartesiana, Hamann afirma: «Aquestes figures al·legòriques tan masegades, confuses i anòmales han esdevingut el meu *element*; sense aquestes no puc ni respirar ni pensar (ZH III, 1957: 38 –núm. 386–, Carta a Herder de 20.03.1773). La dificultat rau, llavors, a aproximar-se al rigor asistemàtic de Hamann de forma sistemàtica.

L'estil que practica Hamann en els seus escrits es correspon també amb la forma d'entendre la figura del geni. En el que representa una prefiguració de la noció de geni del Romanticisme, Hamann aferra la creació d'una forma tan pròxima a la passió que aquella acaba transcendint l'obra i esdevé part del ser de l'artista. Açò vol dir que el geni du a la pràctica diària les conviccions més íntimes, la forma d'interpretar el món, i ja no pot distanciar-se de cada acció, per nímia que siga, en qualsevol àmbit de la vida (Seoane, 1998: 193-194).

Georges Louis Leclerc, comte de Buffon, en el *Discours sur le style* de 1753, va deixar escrita la dita «Le style est l'homme même» que va passar a la tradició alemanya a partir de la traducció de Hamann “Über den Styl”, publicada a principis de 1776, amb la frase «Der Styl ist der Mensch selbst ganz und gar» (UDS, N IV, 1952: 424). L'estil de Hamann propicia de nou el capgirament de la visió habitual en el procés creatiu, en la mesura en què atorga la major parcel·la de valor no al contingut, com l'erudició del moment està acostumada, sinó a la forma. Tanmateix, no es tracta d'un domini absolut de la forma sobre el contingut, sinó d'una fusió de tots dos, en la mesura que la mateixa forma pren el paper de transmissió d'informació que el contingut abandona a mode d'enigma, com ara en les pistes constants que apunten a passatges bíblics i en les referències a autors clàssics. Amb la transformació de contingut en forma, amb la presa de partit per l'estil, hom obre la porta al desencadenament de les passions, a la nuesa amb què els sentiments afloren.

Jean Paul Richter proclama als quatre vents, en *Vorschule der Ästhetik* de 1804, la intuïció de Buffon en el *Discours sur le Style*, quan posa les bases per a la revaloració hermenèutica de l'estil; però, a més, trasllada a les llengües la concreció material que en el producte de la creació prenia la forma espiritual de la psicologia de l'autor. Aquelles dipositarien en la pròpia manera de ser, la manera de ser de la mentalitat col·lectiva respectiva: «L'estil és l'home mateix, diu Buffon i amb raó. Com cada poble en la llengua pròpia, així es retrata en vida cada autor en l'estil; la més secreta idiosincràsia es modela en l'estil amb les seues subtils elevacions i esfondraments, en aquest segon cos flexible de

l'esperit».¹⁵⁴ L'obra de Jean Paul està influïda per la traducció de Hamann; el *Volksgeist* de Herder hi apareix amb total claredat, malgrat que en Hamann no es perfila el terme més que a mode de germen. Jean Paul hi parla de l'au Merops¹⁵⁵ que volava amunt mirant cap a terra amb la cua en direcció al cel; una metàfora que podria representar l'ésser humà hamannià (Goesser, 2011: 6, 22, 30-31, 66, 119, 132).

El mateix Hamann subratlla l'enfosquiment, cercat a cada pas, en el subtítol d'*Aesthetica in nuce*.¹⁵⁶ «Rapsòdia en prosa cabalística». La rapsòdia era l'art dels que, en l'antiga Grècia, recitaven fragments de poemes diversos d'altres autors;¹⁵⁷ la qual cosa apunta a l'ús creatiu que Hamann fa del metaesquematisme, en què interpreta paràgraf per paràgraf de mode peculiar, i moltes vegades oposat, l'obra d'un altre autor. Atenent el fet que en l'*Ió* de Plató, el poeta és l'encarregat d'interpretar amb el geni propi el geni de la divinitat, el rapsoda és un intèrpret d'intèrprets, que, a més, fragmenta voluntàriament el seu treball. D'altra banda, la càbala és un corrent de teologia semítica que cerca un sentit profund en l'Escriptura, més enllà de la significació apofàntica, que condueix als límits de la lingüística per entendre el ser de la divinitat. El subtítol també té relació amb el fet que Johann David Michaelis havia defensat, en la *Introducció al Nou Testament* de 1750, que els textos de Pau de Tars eren una recopilació fragmentària més que no pas un tot coherent. A més, al principi del text Hamann es considera, amb Sòcrates, burlescament un filòleg savi i idiota, en altres paraules, un filòleg cabalístic, per apel·lar, així, al caire amateur o paraacadèmic d'ell mateix en comparació amb l'academicisme de filòlegs de la talla de Michaelis: «el savi idiota de Grècia presta els orgullosos sementals d'Eutífron a la disputa filològica»¹⁵⁸ (*AENU*, N II, 1950: 197; *ESNU*, 1999: 274).

¹⁵⁴ En Jean PAUL RICHTER, *Vorschule der Ästhetik*, secció II, programa XIV, § 76.

¹⁵⁵ En Jean PAUL RICHTER, *Vorschule der Ästhetik*, secció I, programa VII, § 33.

¹⁵⁶ El títol fa referència, d'una banda, a l'*Aesthetica* de Baumgarten, publicada entre 1750 i 1758, qui acabava d'encunyar, en les *Reflexions filosòfiques entorn del poema* de 1735, un nou significat per al terme *estètica*, el de la teoria que s'ocupa del sentit del gust en les belles arts, en el marc del coneixement limitat que hom pot obtenir de la bellesa per mitjà dels sentits, gràcies a l'analogia amb el mode de coneixement de la raó –jerarquia contra la qual reacciona Hamann–; i, d'altra banda, a l'obra de Christoph Otto von Schönaich *Die ganze Ästhetik in einer Nuß, oder Neologisches Wörterbuch* de 1754.

¹⁵⁷ Segons Cassirer, el que Hamann escriu «no són fragments, sinó fragments de fragments» (Ernst CASSIRER, *Freiheit und Form: Studien zur Deutschen Geistesgeschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, p. 109; citat per Goesser, 2011: 107).

¹⁵⁸ Eutífron, del *démos* de Prospalta, apareix en les obres de Plató com a protagonista del diàleg que té per títol el nom d'aquell, i que la tradició ha subtitulat amb el tema *De la pietat*. També apareix citat en el *Cràtil*, com a font

En aquest context, amb el subtítol Hamann metaesquemmatitza Michaelis per mostrar que la preocupació no hauria de raure tant a cercar el mode de reviscolar la llengua hebrea, sinó sobretot a recuperar per a la vida l'experiència de la vivència profunda, a través dels cavalls de batalla de la lingüisticitat, capaços de traure el cap a les vores de la mateixa: paràbola, paradoxa, metàfora, analogia, ironia, aforisme, ambigüitat, joc de paraules, per tal d'entronitzar la metacrítica i el relacionisme. En la mateixa línia, si Bacon, que influeix notablement en Hamann,¹⁵⁹ havia aprofitat, per lloar el paper de les paràboles i les imatges poètiques en la transmissió del missatge, sobretot a il·letrats, Baumgarten, per la seua part, estima el caire creatiu del giny en el llenguatge figuratiu. Tots dos preparen el trampolí perquè Hamann hi aprofundesca de tal mode que puga afirmar: «La poesia és la llengua materna del gènere humà» (*AENU*, N II, 1950: 197; *ESNU*, 1999: 274). D'aquesta forma, inverteix la importància dels anteriors factors en el dualisme centralitat-marges del llenguatge i, així, relega a un segon pla el conjunt dels conceptes i les abstraccions.

De fet, amb el títol *Estètica a la nou*,¹⁶⁰ el Mag del Nord subratlla la necessitat de potenciar la sensibilitat –αἴσθησις– holista en l'intent de reapropiar-se del llenguatge vivencial que permet el goig amb completud. I és que tot distanciament respecte de la sensibilitat és també una castració hermenèutica, que ens allunyaria del gla kadmònic que permet l'experiència del plaer: «La natura actua per mitjà dels sentits i de les passions. Qui mutila aquests instruments, com s'ho farà per a sentir-la? És que poden uns nervis paralitzats posar-se en moviment?» (*AENU*, N II, 1950: 206; *ESNU*, 1999: 286).

en què s'inspira Sòcrates, en una intervenció irònica en favor del naturalisme lingüístic. Sòcrates adverteix que deu haver-se-li encomanat l'esoterisme espiritual d'Eutífron després d'haver-lo sentit el mateix matí en què es produeix la conversa (Plató, 2002: 92-93 –*Cràtil*, 396d–). En un altre passatge d'aquest diàleg apel·la a la potència dels cavalls d'Eutífron, en el que esdevé una metàfora, també irònica, de la capacitat fecundadora del mètode de l'arravatament místic en la confecció de teories filosòfiques (Plató, 2002: 106-107 –*Cràtil*, 407d–). En Hamann, la referència a Eutífron sembla una defensa de l'entusiasme que acompanya l'assumpció de la profunditat de la vivència com a mètode d'aproximació al ser de la realitat i, per extensió, a la creativitat que l'acompanya.

¹⁵⁹ Sven Age JØRGENSEN explica la influència de Francis Bacon en Hamann, en funció de la competència lingüística que li hauria permès endegar un diàleg amb la tradició empirista anglòfona de Hume, Berkeley i Locke, qui alhora tenien Francis Bacon per precursor (Jørgensen, 1961: 50, 53). Així mateix, Bacon i Berkeley coincideixen a concebre la natura com una empremta divina de caire simbòlic, amb vestigis que contínuament apunten a la divinitat si s'interpreten adequadament (Griffith-Dickson, 1995: 79).

¹⁶⁰ No és excessivament aventurat considerar la nou com una metàfora indirecta, que per la proximitat amb el gla, refereix, des de la distància, els *genitalia* masculí i femení.

Per això, a més de l'enigmàtica, Hamann conrea contínuament la ironia. L'humor es recrea en l'actualització dialèctica del contrast entre la seriositat i la passió, sense el qual no seria possible l'absurd. També la sàtira que Hamann practica té la missió hermenèutica principal de recordar la fusió de sensibilitat i racionalitat en l'home, representada per una figura mitològica mig animal, mig humana; amb la sàtira es desclouen passions humanament agressives, en un intent d'apropar-se al fons de la natura humana des del control que encara la manté en harmonia (Griffith-Dickson, 1995: 87-88, 119-121, 218).

Hamann recomanarà, per cert, al fill de mantenir un estil lacònic i economitjar esforços en la dicció,¹⁶¹ la qual cosa té relació amb la preferència per l'enigmàtica aforística capaç de condensar en poques paraules un gran pensament. La dita preferència també està en consonància amb el «parla, perquè et puga veure».¹⁶² En aquest sentit, Hamann podria tenir en compte el passatge de la Bíblia en què la intenció, com a realitat vivent en Déu, és en si mateixa un acte que mereixerà un judici d'aprovació o reprovació, de mode que és preferible que la intenció controle la tendència de la dicció a esplaiar-se i no a l'inrevés:

«Si planteu un arbre bo, dóna bon fruit, i si el planteu dolent, dóna un fruit dolent, perquè l'arbre es coneix pel fruit. [...] Perquè del que sobreïx del cor, en parla la boca. L'home bo trau coses bones del seu bon tresor, i l'home dolent del seu tresor dolent en trau de dolentes. I jo us dic que de tota paraula inútil que diguen els hòmens, en donaran compte el dia del judici: per allò que hauràs dit et salvaràs, i per allò que hauràs dit et condemnaràs» (Mt 12,33-37).

¹⁶¹ «Benvolgut fill, permet-me de recomanar-te la llei evangèlica de l'economia a l'hora de parlar i escriure. Tenir en compte cada paraula innecessària i inútil –una economia en l'estil–. En aquestes dues paraules místiques jau l'art sencer de pensar i viure» (ZH V, 1975: 88 –núm. 717–, Carta a Michael Hamann de 24.10.1783).

¹⁶² Vegeu nota a peu de pàgina núm. 225.

6.- HERMENÈUTICA TEOLÒGICA¹⁶³

6.1.- L'HERMENÈUTICA DE LA REVELACIÓ

Hamann no sols està endinsant-se críticament en el funcionament epistemològic de la consciència, sinó en el mode de ser del ser, l'ontologia. I des d'aquest àmbit troba que el ser és escriptura, el ser és text, el ser és missatge, fragment d'informació configurada tradicionalment de cara a una interpretació eterna (Sparling, 2011: 81). Que el ser siga text implica que no hi ha una altra manera d'interactuar amb aquest que des del relligament del jo i del nosaltres que el tu del jo engloba amb el mosaic del ser com a missatge heteropostulat, amb el puzzle d'interpretacions que dona sentit a l'existència. En sentit filogènic, sols des de la fe en l'adveniment des de l'exterior d'un món lingüístic intencionalment comunicatiu té sentit l'experiència del ser i, per tant, només des de la religió pot hom mantenir assenyada la follia de la raó.

La natura és com un llibre. En el llibre de la natura el Creador s'esplaia en la Creació, es perllonga en la naturalesa com en un domini propi en què es recrea i reflecteix, i en què insereix l'home com un espill en què emmirallar-se. En la natura l'home adopta una vessant arcòntica, la indefugibilitat de l'ocupació de la cura del ser: «la natura sols ens ha deixat a l'abast versos embrollats i *disiecti membra poetae*.¹⁶⁴ És tasca de l'erudit recollir-los, del filòsof interpretar-los, del poeta imitar-los o –encara més atrevit– dur llur destí, respectivament» (AENU, N II, 1950: 198-199; ESNU, 1999: 277). Aquesta ocupació no consisteix en l'autodeterminació des de la creació *ex nihilo* d'uns principis cecs, sinó des de la revelació del normativisme implícit que s'ha definit de forma particular i insubstituïble en la Història i la cultura pròpies, com un mode de concreció de la natura humana, a partir dels condicionants divins que la comunicació desperta: «Però l'home no està per damunt de la seua intuïció essencial, sinó que, ben al contrari, aquesta l'ànima, el determina i el domina» (Feuerbach, 2013: 71). Cal desvelar i desenvolupar històricament la completud de la

¹⁶³ Malgrat les connotacions del títol, Hamann comença a posar l'atenció hermenèutica en la Història –encara, però, com a complement a l'atenció tradicional a l'Escriptura–; obre la porta, així, a una tendència filosòfica que culminarà en Dilthey. Fins i tot, anticipa temàtiques pròpies d'una hermenèutica filosòfica contemporània.

¹⁶⁴ L'expressió «*disiecti membra poetae*», membres del poeta espedaçat, usada en les Sàtires d'Horaci, Llibre I, Part IV, pot inspirar-se en el mite d'Orfeu (Betz, 2012_a: 126). Vegeu la reflexió entorn d'aquest mite corresponent a la nota a peu de pàgina núm. 41.

potencialitat existenciària de la natura humana perquè la Humanitat actualitze des de la imperfecció la seua divinitat. En relació amb açò, és un lloc comú que la clau dels *Diàlegs* de Hume està en la confiança de Filó en la vinguda d'un nou Messies. Per a Hamann, al nostre parer, Hume fa la comparança, sense saber-ho, entre l'originador de la consciència holista, el Primer Messies, Jesucrist, i el completador de la mateixa, el Segon Messies, un Messies exegeta, capaç d'assolir l'autoreconeixement del ser.¹⁶⁵

Però l'home no és sols una autonomia vital instaurada per la divinitat, ni sols l'estructura formal ja sensible des del principi a punt per a ser desplegada, ni tampoc només la sensibilitat madurada sobre la base de la cultura pròpia, sinó també qui ha de manejar des de la raó comuna el mecanisme de la fusió forma-matèria en funció de la seua capacitat d'anàlisi hermenèutica, tot tenint en compte la referencialitat que ha disposat el Creador en la Creació i la creatura. Forma sense matèria no és res, seguint Aristòtil, igual que governant sense domini ni rèdits no té sentit, afegirà Hamann: «L'home no és, per tant, sols un conreu vivent, sinó també el fill del conreu i no sols conreu i llavor [...] sinó també el rei del camp disposat a raure el seu conreu entre bona llavor i brossa hostil; perquè què és un conreu sense llavor i un príncep sense país ni ingressos? (PEZ, N III, 1951: 40). El governant és el jo de la tuïtat que depèn de la manera insubstituïble en què s'ha concretat el seu ser en el medi de vivències amb què interactua, en funció dels condicionants culturals que li permetran accionar-se, aparentment, a si mateix. El camp és la comunió de forma i matèria representada pels condicionants culturals, quan es consideren, sobretot, des de la capacitat del jo per a influir en aquests. En la mesura que el jo exerceix aquesta influència, ni és una forma pura ni una forma passiva, perquè ell mateix és creador i conreu de si mateix i dels altres. Igualment, els condicionants culturals ni són una matèria pura ni una matèria passiva. Els rèdits són la recreació en la riquesa hermenèutica que permet a l'home créixer, autodesenvolupar-se en la completud del seu ser i a la cultura desplegar-se cap a la plenificació de la consciència.

I és que l'autoconeixement, el reconeixement en si mateix de la forma particular i insubstituïble de l'empremta del tot, depèn de la interpretació metaesquemàtica que hom en faça de les vivències pròpies i dels altres, en diàleg amb les interpretacions de tots, orientades per la Revelació. De fet, en una posició que flirteja alhora amb l'idealisme i el materialisme, la coneixença es fa amb raó i vivència. Conèixer-se a si mateix exigeix, abans, conèixer el

¹⁶⁵ Per aprofundir en els *Diàlegs* de Hume consulteu Guillem LLOP, «La influència de Hume en Hamann vista des dels *Diàlegs sobre la religió natural*», a Tobies GRIMALTOS et al. (ed.), *XX Congrés Valencià de Filosofia*, València, Societat de Filosofia del País Valencià, 2014, p. 117-130.

món, fer-se càrrec de la construcció conjunta de la realitat a partir de la tradició. Es tracta d'una preconcepció del vitalisme historicista: «L'autoconeixement és la Història natural, la filosofia i la poesia més difícil, més alta, més fàcil i primera» (ZH I, 1955: 374 –núm. 153–, Carta a Kant de 27.07.1759).

La transcontemplació, açò és, l'experimentació intuïtiva de la vivència de l'altre, metaesquemàticament, en continu diàleg amb les respostes que els altres ens hi remetent, ens desvela la forma de ser del ser humà i, amb açò mateix, la nostra forma de ser pròpia. Així, hi ha una mena d'heteroconeixement necessari per a l'autoconeixement. Sense la comprensió de l'actitud aliena no ens podem comprendre a nosaltres mateixos. Els altres ens ensenyen com som. En açò també s'assenta, en part, la confessió socràtica d'ignorància, si l'interpretem d'acord amb els límits del jo, perquè comptant exclusivament amb nosaltres mateixos, és a dir, viatjant reflexivament des del jo al jo, horitzontalment, no hi trobarem més que buit. A més, la consciència de la lingüïsticitat entendrà millor el meu ser que no ho faig jo mateix. D'aquí que Hamann apel·le a la simplicitat de l'escuder del Quixot: «La filosofia transcendental de Sanxo Pança m'és tan sagrada com l'oli i el vi dels samaritans» (ZH IV, 1959: 340 –núm. 633–, Carta a Herder de 15.-17.09.1781); de nou: «Amb tot el meu maldecap em sent com Sanxo Pança, car a la fi em puc satisfer amb el seu *Epiphonem*: Déu ja m'entén» (ZH VII, 1979: 135 –núm. 1054–, Carta a Jacobi de 08.-09.04.1787); i encara: «“Déu ja m'entén”, va dir Sanxo Pança, si no m'equivoque; però voldria, si més no, entendre'm també a mi mateix i al meu proïsme» (ZH V, 1965: 358 –núm. 808–, Carta a Scheffner d'11.02.1785).¹⁶⁶ En aquesta línia es pronuncia també la Revelació: «Els qui es fan la il·lusió de conèixer alguna cosa, encara no saben com han de conèixer. En canvi, els qui estimen Déu són reconeguts per ell» (1Co 8,2). En definitiva, el llenguatge ens coneix millor que nosaltres el coneixem i que nosaltres ens coneixem. D'aquí que hi insisteixca:

«No es pot dir de Sòcrates, quan es refereix a l'esperit de la guarda, just el mateix que de Pere està establert: no sabia el que es deia;¹⁶⁷ o de Caifàs, que va profetitzar i proclamar veritats divines sense que ell ni els que el sentien tinguessen la mínima percepció del que l'esperit de Déu deia a través d'ell. Hom il·lustra aquest assumpte en l'estrany relat de Saül i Balaam» (*Brocken*, N I, 1949: 304).

Hom adverteix, amb més claredat, la semblança entre l'hermenèutica de la realitat i la del text a través de la metàfora del color. Tenint en compte el fragment de *Sokratische Denkwürdigkeiten* en què Hamann perfila el paral·lelisme entre l'exegesi i les propietats del

¹⁶⁶ «-dijo Sancho- [...]: Dios me entiende» (Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, Part II, Cap. XLV).

¹⁶⁷ Mc 9,6.

color en la natura, hom pot traslladar plenament la metàfora a la forma de ser del ser en general en la relació d'aquest amb si mateix a través de l'home, per contemplar les dificultats que hom troba a l'hora d'identificar la procedència de les distintes parts del teixit de vivències: «És més, cada frase, quan brolla de la boca i el cor, carrega amb infinites connotacions [*Nebenbegriffe*], que s'hi donen a la frase en el moment que l'accepten, de la mateixa forma que els feixos de llum esdevenen un color i un altre en l'àrea des de la qual se'ns reflecteixen de nou als ulls» (*SODE*, N II, 1950: 72). Efectivament, la realitat és cromàtica, perquè en termes de raó escindida, el color ni pertany a la realitat exterior, ni existeix sense la influència d'aquesta en el subjecte, ni és un element pròpiament subjectiu, relatiu exclusivament al subjecte que el percep, incomunicable, intransferible i tan inherent al mateix que es mostre impermeable a tota contaminació cultural.

Aquesta perspectiva repercutirà, doncs, en la interpretació del text, car tant l'aproximació materialista com la idealista representen una desviació hermenèutica; la primera perquè menysté el psicologisme de l'autor, com si el text en si mateix cobràs una vida absolutament independent de les dèries que el justificaren en el moment originari; i com si el significat dels seus mots fos ahistòric; la idealista, per contra, en el sentit que personifica la psicologia de l'autor fins al punt de substantivar-la imaginàriament i dotar-la d'una determinacionalitat absoluta: «Però on rau el misteri d'un llibre? En el llenguatge o en el contingut? En el pla de l'autor o en la ment de l'interpret [*Auslegers*]?» (ZH V, 1965: 272 –núm. 784–, Carta a Jacobi d'01.-05.12.1784). Enfront de totes dues postures, l'hermenèutica hamanniana pretén la fusió que caracteritza el principi d'unió dels oposats, fins al punt d'independitzar l'exegesi no sols de l'absoluta influència de l'autor, sinó també de la mateixa influència del receptor, des del moment que enceta una espiral interpretativa que connecta ininterrompudament amb l'orient i l'occident del vaivé de l'assumpció progressiva de la tradició. En la proposta de Hamann, ni el text, ni l'autor, ni l'interpret acaben guanyant la partida (Griffith-Dickson, 1995: 65, 129).

Materialisme i idealisme hermenèutic es fonen, així, en una nova manera d'entendre l'exegesi moderna, amb el germen del psicologisme historicista de Dilthey i del cercle hermenèutic de Gadamer, on el text aconsegueix superposar-se a la mera individualitat del creador gràcies a la necessitat de la tradició a través d'un contínuum d'interprets per a desentranar-lo: «Ben pocs autors s'entenen a si mateixos, i un lector apropiat no deu sols entendre l'autor, sinó també ser capaç de comprendre quin tipus dels actuals lectors profunds i superficials és quasi impossible, o realment impossible» (ZH VI, 1975: 22 –núm. 856–, Carta

a Jacobi de 22.07.1785).¹⁶⁸ A més, l'autor en la creació té present la tradició i el lector de mode semblant a com l'individu té presents el passat i el futur. Al mateix temps, l'autor incorpora la nova creació a la tradició, de mode que el lector la rep i la recrea. De semblant forma actua l'enculturació tenint en compte la tridimensionalitat de la temporalitat, quan, primer, la tradició incorpora el nouvingut, i, després, el nouvingut hi incorpora també la faceta activa de lector, quan hi està en condicions.

L'únic cas en què el cercle hermenèutic es trenca en favor de l'autor és en la completud del ser, en la metaonticitat de la realitat quan, a través de la consciència, es desplega en la Història des de la interpretació natural i històrica de les intencions de la divinitat. És a dir, el cercle hermenèutic es trenca només amb aquella consciència que adés és capaç de crear consciència des de zero, adés és capaç de desdoblar-se com a consciència en la consciència aliena: «Les opinions dels filòsofs són versions de la natura, i les disposicions dels teòlegs, versions de l'Escriptura. L'Autor és el millor intèrpret de les seues paraules; a Ell li agrada parlar per mitjà de les seues criatures – a través dels esdeveniments – o per sang i foc i vapor de fum,¹⁶⁹ que és en el que consisteix el llenguatge de la santedat» (*AENU*, N II, 1950: 203-204; *ESNU*, 1999: 283).

6.1.1.- LA TIPOLOGIA FIGURATIVA

Un altre punt a destacar és la tipologia figurativa com a mètode interpretatiu amb què Hamann intenta identificar metaesquematismes en la Història o l'Escriptura per aplicar-los a la vida pròpia, a la cultura i al ser en general, de mode que la mateixa interpretació ajuda a l'acompliment d'una profecia en adaptar-se al propi destí. Açò implica el fet d'entendre el moment actual d'un mateix i de la cultura com una potència que tendeix a completar-se en el futur, i on el ser concret del present tan sols adopta una part merament larvària de la seua realitat, que és bàsicament una promesa i una tensió cap a la plenificació, la perfecció.¹⁷⁰ En

¹⁶⁸ És per això que Griffith-Dickson afegeix sobre Hamann: «l'intèrpret deu tenir el valor de ser un cabalista; açò és, de dir més del que diu el text» (Griffith-Dickson, 1995: 338).

¹⁶⁹ Ac 2,19 (n. de l'a.).

¹⁷⁰ Aquesta és una praxi desplegada a bastament en la Revelació, a través del paral·lelisme entre els relats de protagonistes excepcionals. Com a mostra ens conformem de recordar certs passatges de la vida de Jesucrist,

qualsevol cas, més enllà de la vida i cultura pròpies, la Revelació aconsegueix dibuixar una nova traça interpretativa, aquella que sorgeix del tancament del cercle holista del ser en mostrar, a través de la configuració anafòrica i catafòrica de perfils orientadors, l'autèntic mode de la realitat, malgrat la inefabilitat resistent del ser. Així, la passió de Crist recull alhora els sacrificis passats i futurs que, des de l'aproximació al tot, hom desplega quasi indefens contra les conseqüències que té, en la convivència, la pèrdua de l'entusiasme en el proïsme: «El Gòlgota fou el darrer triomf de la legislació sobre el legislador mateix i la fusta clavada de la creu en aquest turó és l'estendard del cristianisme» (*EUV*, N III, 1951: 403). De fet, en base a la tipologia figurativa hom aconsegueix desvelar els tres moments fonamentals de la realitat, Creació, Crucifixió i Judici Final. La Creació és l'autoposicionament del ser des del llenguatge heteropostulat, el moment alfa, el despertar de la consciència reflexiva. La Crucifixió és la referència reorientadora de la revelació davant la confusió de la consciència discreta, la fusió de raó crítica i metacrítica que permet la fecundació embrionària de la consciència holista. I el Judici Final és la consciència autocontemplativa de la completud de l'existència, el moment omega, la plenificació de la consciència holista.

Però l'holisme hermenèutic condueix Hamann a confiar que la divinitat permet i es recrea en totes i cadascuna de les figures tipològiques que apareixen en la tradició oral i escrita. Troba, doncs, una intencionalitat ubiqua, espargida metaesquemàticament per tota vivència, disponible per a ser interpretada amb l'objectiu de la plenificació de la consciència. La tipologia figurativa s'aplica, així, també a la Història de la Humanitat –i no sols a la cultura pròpia i a la vivència personal– des del referent dels models interpretatius del ser de la Revelació. L'ús de l'analogia és un mètode fonamental de la tipologia figurativa. El contingut sobre el qual hom pot desentranyar l'analogia, en aplicar la tipologia figurativa a la Història, és el mar dels mites, que en si mateixos són producte de la transcendència del ser –concretat insubstituïblement– de la realitat humana, en el món a la mà de la narració, amb la finalitat de l'autocomprensió. El mar dels mites pateix, però, al seu torn, la tipologia figurativa en relació amb l'Escriptura reveladora, no sols formalment, en el sentit que hom pot interpretar-los des de la Bíblia, sinó també materialment, des de la influència cultural directa que els pobles reben del Llibre.

La revelació no només actua, doncs, en la Bíblia, sinó igualment en el llenguatge, la cultura i la tradició. En aquesta línia, Hamann subratlla la importància hermenèutica de cada

com ara els quaranta dies de dejú al desert, igual que Moisès, o el patiment de la venda, per part dels més pobres, i posterior empresonament, igual que amb Josep, fill de Jacob.

època històrica com a text a partir del qual hom pot desvelar el ser. En l'encimbellament del prejudici aferrat a l'època perquè siga possible la interpretació, Hamann prefigura, en part, Gadamer. I és que, d'una banda, la síntesi aperceptiva que dóna sentit a l'experiència és proporcionada, fonamentalment, per la cultura pròpia. Però en un altre vessant, Hamann aporta una visió interpretativa holista en la mesura que hom sols pot justificar la natura humana, que dóna sentit a la Història en conjunt com a esdevenir de la Humanitat, si se subsumeix dins de la narració textual de la Creació, açò és, dins de la donació de món –per mitjà del llenguatge– i del seu posterior manteniment i reconducció gràcies als missatges de la divinitat, ja sia en la forma de la Revelació, ja sia en la de la revelació:¹⁷¹ «ni em detindré en la distinció entre la revelació directa per mitjà de la Paraula i l'Escriptura, que hom només entén ací i ara, i la revelació indirecta per mitjà de la cosa (natura) i el concepte» (*GOSC*, N III, 1951: 304). En aquest marc, el profeta intenta preveure el futur en base a una metodologia que excedeix les lleis de la mera racionalitat, consistent a tenir en compte les necessitats humanes, les passions, els paradigmes de la cultura pròpia, l'experiència vital i l'aprofundiment intuïtiu en el sentit del criteri, en funció de la vivència de l'assentiment i la indignació, per aventurar-se a un pronòstic que no menysprea l'historicisme de la qüestió.

És el moment de recordar que Mendelssohn intentava salvar la convivència dels jueus dins d'Europa per mitjà de la separació d'Església i Estat, amb una laïcització de l'Estat compatible amb la convicció religiosa particular de cada comunitat creient dins del territori que administra, tot remarcant la privacitat de la relació entre la persona i Déu. Per aconseguir-ho, va proposar la compatibilitat de tots els credos amb una mena de religió universal basada en la religió natural. D'aquest mode, considera la revelació bíblica com una adaptació històrica, i limitada a la mentalitat de la cultura i l'època, de les qüestions de la religió natural. Amb açò, esborra la necessitat de l'Escriptura sagrada i l'emmarca en el pla de les contingències, amb uns relats que van ser així, però que podrien haver estat d'un altre mode, o no haver estat. Així mateix, desmarca el relat bíblic de l'adveniment del discurs de la teologia natural, de mode que el primer no influeix en el desenvolupament del segon, car el darrer és racional, abstracte, universal, independent i hauria sorgit, igualment, de totes formes (Sparling, 2011: 44-45, 121 i ss).

¹⁷¹ Convé distingir *Revelació* de *revelació* per referir, distintament, l'estímul amb què el ser orienta el ser del ser humà a través de les religions del Llibre, en el primer cas, respecte de l'orientació amb què el ser orienta de forma general el ser del ser humà, de mode que no sols engloba els indicis de les religions monoteistes, sinó també els de la Història, el llenguatge i qualsevol altre àmbit de realitat i comunicació, en el segon cas.

Per a Hamann, en canvi, no és vàlida la teologia natural entesa com una hermenèutica lligada exclusivament a elements físics o històrics absolutament independents del sentit bíblic, ni tampoc ho és la teologia revelada antihermenèutica, superficial, ortodoxa, dogmàtica i autoritària, contrària a la infinitud del diàleg de l'exegesi. Una cosa és que Déu es manifeste també a través de la mitologia pagana i una altra de ben diferent que aquesta tinga la profunditat necessària per a albirar amb garanties l'autèntica forma de ser de la realitat (Betz, 2012_a: 58-59, 220). En definitiva, la diferència entre la manifestació pagana i la de la Revelació és la que hi ha entre l'exegesi que pot fer l'il·letrat i la del lletraferit, en el sentit que el primer s'ha de conformar amb la mera intuïció superficial d'allò que el darrer és capaç de desplegar en profunditat: «Què hi ha de diferent entre la religió natural i la revelada? Si ho entenc bé, entre ambdues no hi ha més diferència que la que hi ha entre l'ull d'aquell que veu un quadre sense entendre el més mínim de pintura i dibuix ni de la història que s'hi representa, i l'ull d'un pintor» (*Brocken*, N I, 1949: 303-304).

Hom pot admetre, per això, que, de la mateixa forma que la revelació no se cenyeix a la Revelació, la religió natural, per a Hamann, tampoc no se cenyeix a la teologia natural, ni, per tant, a l'acceptació de Déu a partir de la raó, sinó que cal incloure-hi les capacitats hermenèutiques il·letrades de la passió i de la intuïció aplicades a la Història. També la Història actua, doncs, com a instrument de la revelació, perquè fa el mateix paper impulsor que anima l'exegesi en el desplegament del ser de la lingüïsticitat a través de l'acció humana. Tanmateix, d'aquí no se segueix que la diferència de la Història i la religió natural amb la revelada no siga qualitativament insalvable, i que Déu haja inserit en la natura humana els mecanismes autònoms necessaris per a desvelar el sentit de l'existència des de la comunicació del ser amb si mateix. I és que, així com la imitació és necessària per a la concreció de la lingüïsticitat en l'home, igualment la inspiració religiosa, que és un mode d'imitació hermenèutica, que apunta a la comprensió de la realitat com un tot des de l'íntima comunió amb el més profund del ser, és també necessària per al progrés de la Humanitat. Per tant, ni la Història entesa com a àmbit autònom té la capacitat de fer brollar la consciència holista, ni tampoc la mitologia pagana d'intuir la unitat del ser. D'aquí la necessitat de la Revelació: «El camp de la Història sempre em semblava, per això, un camp extens ple d'ossos –I atenció! estaven molt secs–. Ningú que no siga profeta no pot profetitzar que d'aquests ossos creixeran venes i carn i que la pell els recobrirà; car no n'hi ha cap amb alè –fins que el profeta no profetitza al vent i hi adreça la paraula del Senyor–» (*KHB*, N II, 1950: 176). La necessitat de l'Escriptura rau en la capacitat orientadora que permet desplegar, definitivament, des del

segon gran moment d'imitació,¹⁷² la comprensió del relacionisme del ser de la lingüisticitat. En la revelació bíblica hi són les marques que han de servir, al seu torn, d'inspiració per a totes les aproximacions futures a l'holisme relacional. La inspiració que permet la intuïció de la unitat del ser en la Revelació es desdobra en les inspiracions que hauran de convertir aquella intuïció en consciència holista. Sense aquella no sols hi hauria una exegesi completament ennuvolada per la manca d'indicis reveladors en la comprensió del ser, sinó que, en la mateixa pràctica, la Humanitat estaria fent tombs, desorientada en un caminar desèrtic, erm, improductiu, sense els referents materials i teòrics necessaris per a la completud, per a la perfectibilitat, per a la humanització –divinització– de si mateixa.

Veritablement, l'esperit de la revelació és tan universal com particular, perquè recull la indeterminabilitat de la lingüisticitat –en funció de la inefabilitat resistent–, que es caracteritza, alhora, per la determinacionalitat genèrica –la potència de determinar universalment– i per la transdeterminacionalitat, la predisposició a materialitzar-se fora de si –malgrat les dificultats de la identificació en si– a través d'una forma concreta de cultura i no d'altra.¹⁷³ La coneixença de si és un diàleg continu, infinit, amb les altres consciències i amb les altres concrecions culturals, amb el viatge que aquestes, sense saber-ho, han fet i fan cap a la consciència holista. Però aquest diàleg es troba desorientat sense la paraula divina, sense l'interlocutor més important, sense la consciència per excel·lència, el ser de Déu. En aquest context, ocupen un lloc privilegiat les narracions mítiques paganes que tracten de respondre a l'enigma de la realitat humana tot antropomorfitzant les deïtats. Així com els jueus disposaven de la plasmació escrita de la revelació de la lingüisticitat, els pagans hi disposaven de la tradició oral: «Tal vegada siga, però, un idealisme similar tot el mur de separació entre el judaisme i el paganisme. Els jueus tenien la paraula i el senyal; els pagans la raó i la saviesa –(la conseqüència va ser una μεταβάσις εις αλλο γενοϛ,¹⁷⁴ a partir de la qual el més noble és trasplantat¹⁷⁵ en el petit Golgotha)–» (*MPV*, N III, 1951: 289; *MPRP*, 1999: 44). És important de destacar ací que, del fet que Hamann defense que Déu parla a través dels mites de les cultures, Herder col·legirà que totes les cultures són divines. I és que, tot i que Hamann no desplega sobre el cos de l'hermenèutica les ales del particularisme nacional, la celebració romàntica del poble és un corol·lari que està en girar el cantó, i que Herder desenvoluparà quasi immediatament.

¹⁷² Si la creació de l'Adam Kadmon és el primer gran moment d'imitació, la passió de Crist n'és el segon.

¹⁷³ Vegeu nota a peu de pàgina núm. 71 sobre la diferència entre indeterminabilitat i determinacionalitat.

¹⁷⁴ Canvi de natura.

¹⁷⁵ Observeu l'evocació del clavament de la Creu en el passatge de la Crucifixió.

Cal afegir, en relació amb el judaisme, que a Hamann li sembla evident que la Revelació hebraica ha estat fonamental per a l'aparició de la consciència cristiana, malgrat que en esdevenir aquesta, aquella haja restat obsoleta: «Tota la mitologia de la llar hebraica no és sinó un tipus d'una història més transcendental, l'horòscop d'un heroi celestial, per mitjà de l'aparició del qual tot resulta completat, malgrat que el que va ser escrit en la llei i pels profetes hebraics encara roman a l'espera de ser completat» (*GOSC*, N III, 1951: 308). I és que el moment àlgid de la revelació comença amb l'autoproclamació del ser en el Gènesi i assoleix el cim amb la divinització de l'home en Jesucrist: «La paraula *Scheblimini*¹⁷⁶ conté, però, [...] el tresor ocult de totes les legislacions extraordinàries i manifestacions religioses mitològiques, la perla preciosa entre la closca de l'ostra del judaisme i el paganisme, el misteri de llur economia natural i elemental uniformitat» (*EUV*, N III, 1951: 403, 405). Així mateix, tot i que la virginitat de la Immaculada Concepció, l'aparició sobtada de la clau interpretativa de la realitat per excel·lència, Jesús de Nazaret, pot indicar la impossibilitat de traslladar al pla teòretic el *metaóntos* que justifica la Creació, en canvi, en el moment de la Creu, amb la plenificació de la clau en qüestió, renaix l'esperança de la revelació de l'holisme ontogenèsic: «La paraula *Scheblimini* conté [...] l'única clau, en esperit i en veritat, del desenvolupament i resolució del problema i enigma que es transforma des de l'invisible no res a través de totes les èpoques, per tot l'univers sempre present als sentits, fins a la conclusió i dissolució» (*EUV*, N III, 1951: 403, 405).

En suma, la religió, que es caracteritza per l'hermenèutica de la Revelació, pren el seu sentit de ser del caire de desvetllament que resulta de la impossibilitat d'adoptar una consciència objectiva dels existenciaris vius en el llindar de la consciència genèrica. Açò vol dir que la religió apareix de forma inherent a la consciència genèrica perquè aquesta es desplega sobre l'ocultació necessària del regne que hi ha als marges del llenguatge: «Però si hom defineix la religió, la consciència de Déu, com l'autoconsciència de l'home, no hem d'entendre açò com si l'home religiós fos immediatament conscient que la seua consciència de Déu és l'autoconsciència de la seua essència, car la manca d'aquesta consciència constitueix precisament l'essència de la religió» (Feuerbach, 2013: 65). Però la religió no pot reduir-se a un antropoteisme, com pretendrà Feuerbach, atès que, d'una banda, tot intent de donar llum als marges de la lingüïsticitat resta sempre obert o inacabat en funció de la

¹⁷⁶ *Scheblimini* és una transliteració de l'hebreu «seu a la meua dreta» (Sl 110(109),1) que subratlla l'assumpció per part de Crist davant el Sanedrí de l'ascensió a la dreta de Déu tot just després de la Crucifixió (Mt 26,64; Mc 14,62; Lc 22,69). En el que representa un altre dels paral·lelismes tipològics de l'Escriptura, el significat de la paraula es relaciona amb l'ascensió de Josep, fill de Jacob, a la dreta del Faraó (Betz, 2012_a: 270).

inefabilitat resistent que els caracteritza i, d'altra banda, el dit intent resta també superat o impedit en l'accés a la justificació de la metaonticitat de la tradició zero. Els existenciaris sols es poden evocar indirectament i des de la confiança. No és possible una deducció fenomenològica completa dels existenciaris. L'hermenèutica, per això, no pot destronar la fe, sinó que més bé confirma la impossibilitat de destronar-la.

6.1.2.- LA VALORACIÓ DE L'ESCRITURA

Per aquest potencial revelador de l'Escriptura, Hamann es posiciona en un sentit oposat al de Sòcrates, en reivindicar la lletra impresa com a mètode d'il·luminació (Betz, 2012_a: 175-176). L'escriptura aconsegueix, d'una banda, superar les limitacions de la temporalitat irreversible, en apuntalar la bastida de la memòria, car la vivència no s'hi desplaça definitivament tot just després d'haver sorgit a la llum. I, d'altra banda, encamina l'ésser humà decididament cap a la comunitat, tot encetant un diàleg isegòric entorn del ser comú entre tradicions, que alimenta el vol del retrobament de la Humanitat amb si mateixa, a través de l'autoconeixement. Hamann intueix, per això, la divinitat formal de l'escriptura, en tant que gaudeix de la potència de la literalitat, la insistència en aquella comunicació que supera el temps present, el món de l'autor, però que alhora necessita d'un altre món que la reviscole, que la ressuscite de la latència eterna. En el fet de combregar potencialitat comprensible i actualitat comprenedora, l'escriptura mostra dues traces de la divinitat lingüística, la fusió de temporalitats i la capacitat de la recreació. Amb l'escriptura, la perlocució enceta una dansa inacabable amb la il·locució, l'efecte en el receptor s'acobla indefinidament a la intenció de l'emissor. L'emissor subjuga, així, la seua intencionalitat a la dialèctica comunitària intertradicional, de mode que carrega l'expressió d'una fecunditat perlocutiva imparable, que possibilita el que després rebrà el nom de cercle hermenèutic gadamerià.

I en un sentit oposat, al seu torn, a l'anterior, que relativitza el valor de l'escriptura, Mendelssohn defensa que els rituals, els sagraments, prestin una ajuda imprescindible per a mantenir la vigència de les normes morals de la Revelació. Igualment, subratlla la necessitat de les autoritats religioses per a garantir una qualitat interpretativa que permeti la bona exegesi. Hamann, en canvi, relativitza el valor tant dels rituals comunitaris com de l'exegesi erudita, perquè per damunt d'açò importa la connexió íntima de la paraula sagrada amb el ser individual: «El cristianisme, per tant, no creu [...] en ombres transitòries d'accions i

cerimònies que no duren, no romanen, i a què hom hi adscriu un poder misteriós i una màgia inexplicable» (*GOSC*, N III, 1951: 306). Valorarà els rituals com a vies complementàries per a la intensificació de la vivència de l'espiritualitat, que no poden, però, suplantar mai el paper de la relació del jo amb l'Escriptura. Açò té a veure també amb una concepció del llenguatge ben distinta en ambdós. Mentre Mendelssohn contempla la necessitat de rituals i autoritats exegètiques per a reviscolar el que, d'altra forma, seria una lletra morta per l'adscripció a un moment i cultura històrics, amb el distanciament consegüent que la faria inaccessible, Hamann considera, en canvi, l'Escriptura com una lletra, primerament, sempre viva, perquè pren la forma de l'enigma, de la paràbola, que obre indefinidament la interpretació i, segonament, perquè conté els referents amb què el ser s'ha desvelat a la Humanitat de forma més plena i, en aquest sentit, orienten amb més vitalitat la pràctica i la crítica necessàries per a l'autocomprensió: «Per a ell [Mendelssohn] és un article de fe completament desfonamentat analitzar la frase que “la nostra escriptura alfabètica consisteix simplement en signes de sons”. D'acord amb els seus fonaments racionals, [...] el camí que l'Escriptura emprèn per damunt i per mitjà del llenguatge cap a les coses és molt menys que necessari» (*GOSC*, N III, 1951: 310).

Però la valoració que Hamann realitza de l'escriptura és dual. Malgrat la vivesa que hi adjudica d'una banda, també defensa, d'altra, que tota ortografia és espúria, perquè, primer, tracta d'emmarcar un llenguatge estàndard, que alhora influeix en la manera d'entendre el dialecte i, segon, redueix tota la diversitat de sons, fonemes i al·lòfons a unes lletres que passen a ser falsos fonemes que es distancien dels sons naturals, influeixen en aquests en el viatge de tornada de la informació escrita i, amb açò, provoquen artificialitat. A més, l'escriptura no pot donar compte de tota la riquesa de la pragmàtica lingüística que acompanya la comunicació:

«Car ni el propòsit de la parla consisteix en la mera articulació i modificació de tonalitats cegues, ni menys encara el de l'escriptura en una comptabilitat, ponderació i puntuació de llurs representants muts; tot el qual resulta en una partició farisaica de menta, fenoll i comí¹⁷⁷ comparat amb el veritable, natural i més alt propòsit que uneix la parla i l'escriptura —en una *shekhina*,¹⁷⁸ santuari [*Stiftshütte*] i tron en moviment [*Wagenthron*] de les nostres sensacions, pensaments i conceptes per mitjà de signes lingüístics audibles i visibles» (*NEDEL*, N III, 1951: 237).

¹⁷⁷ «Ai de vosaltres, mestres de la Llei i fariseus hipòcrites, que pagueu el delme de la menta, del fenoll i del comí, però heu abandonat les coses més fonamentals de la Llei: la justícia, l'amor i la fidelitat» Mt 23,23.

¹⁷⁸ Temple de Déu.

6.1.3.- LA PASSIÓ CRÍSTICA DE L'EXEGETA

I és que el ser del ser humà es trasllada contínuament en cada paraula viva, viatja en cada mot com un riu que el transporta, malgrat que ningú no és capaç de percebre'l a simple vista entre la bromera (Benjamin, 1998: 62). Cada mot representa també, doncs, la forma de ser de la Humanitat en algun sentit que cal desvelar metacríticament, ocult rere la inefabilitat resistent dels existenciaris de la lingüisticitat que es concreten en la mutualitat tujòica, o subjectivitat vacil·lant, en la interrelació de la xarxa-món, la condescendència mútua, la fecundació transcendental, la fidelitat a la impressió, la resistència a l'objectivació, el lament pel pecat, el patiment empàtic, la petició de tu, l'heteropostulació del criteri per mitjà de la tradició zero, la predisposició a la mimesi, l'aproximació a l'obra d'art per a sentir de parlar les coses, el metaesquematisme com a clau interpretativa, la passió crística de l'exegeta, etc.

Precisament, Hamann impregna de vivesa l'escriptura en les seues produccions per mitjà de l'enigmàtica amb què impedeix l'accés fàcil a un públic ampli amb l'objectiu de destacar-ne la passió crística de l'exegeta. Per un costat, pensa que el públic, representant del pronom *hom* en les construccions impersonals, no assumeix les noves raons directament dels intel·lectuals sinó a través dels exemples vitals, dels sacrificis exemplificadors, com la Crucifixió de Jesucrist. Així mateix, pensa que les raons no són capaces de transmetre-hi de forma profunda si les considerem només en si mateixes, és a dir, no són capaces de transformar el lector per la via de la literatura no dialògica o no autènticament creativa, perquè la idea, per a transformar, ha d'anar acompanyada de vivència. Comptant amb açò, l'enigmàtica dels seus escrits respondria a la inutilitat de l'assaig d'idees de cara a la massa, i també de cara als intel·lectuals científics. La seua enigmàtica proposa, en canvi, la via del dolor per a l'atansament de la meta interpretativa, planteja un viatge a la vergonya –o nuesa– del missatge i de l'autor per mitjà del calvari, de la passió crística de l'exegeta. Implanta, per tant, una pedagogia, que ensenya que sense patiment no hi ha possibilitat de comunicació humana, perquè aquesta exigeix deixar el caliu improductiu del jo i aventurar-se en la foscor potencialment fecunda del tu, tot confiant en la promesa del quiliame.

Al mateix temps, però, que Hamann valora aquella ninguneïtat anònima popular que intuïtivament i espontània s'apunta a l'esdevenir de l'humanisme cristià, d'altra banda, menysté els capritxos d'una massa acrítica de lectors predisposada a adaptar-se als gustos de la moda per manca de personalisme crític o per semiincapacitat disfressada; açò és, escriu també contra els conats de pedanteria del lector mitjà: «qui creu més una altra raó que la

pròpia, deixa de ser un home i adopta el primer rang entre el *seruum pecus*¹⁷⁹ dels imitadors» (ZH I, 1955: 377 –núm. 153–, Carta a Kant de 27.07.1759).

Val a dir, també, que Hamann no pot adreçar-se a un públic en general perquè seria com no adreçar-se a ningú en particular i perdre de vista, per tant, el mar de comunicació de les vivències que ens hi agrupen. De fet, remarca la necessitat de crear en funció de la intensitat del debat amb els amics que més estima: «No dec tampoc relacionar-me amb hòmens en general, perquè els resultaria insuportable. Dec discutir sempre amb amics; és en la situació i relació contra ells que puc romandre-hi suportable» (ZH I, 1955: 417 –núm. 161–, Carta a Lindner de 28.09.1759). D'aquí la ironia del ningú de les distintes dedicatòries de *Sokratische Denkwürdigkeiten* i d'*Entkleidung und Verklärung*.¹⁸⁰ És més, el rebuig a la noció de públic en general té a veure amb la denúncia de la presumptuositat amb què els il·lustrats s'autoproclamen representants de l'àmbit públic de la raó; una raó tan desinteressada que s'assenta en els núvols inconsistents composts del vapor de la imaginació atemporal; i uns representants tan interessats que són capaços de sacrificar als gustos de la moda la creativitat: «Si el públic és un paó, l'escriptor que vulga conquerir fins a la darrera simpatia deu caure enamorat als peus i a la veu del públic» (LUK, N II, 1950: 348).

Contra la raó desinteressada Hamann esgrimeix una hermenèutica basada en l'entusiasme. En paral·lel al fet que, en l'esfera de la religió, la fe no es pot comunicar com una mercaderia,¹⁸¹ igualment, en l'àmbit de l'activitat epistèmica, la recerca desinteressada de coneixements resulta vana sense entusiasme, perquè la dialèctica del ser humà es caracteritza per assentar la praxi en la vitalitat, no en la inèrcia mecanicista de la solució enginyosa dels problemes de l'existència. En el metaesquematisme de l'entusiasme dels infants i els bojos resideix la clau de la comprensió de la natura del ser de la natura: «i en veritat, en veritat que hem d'esdevenir infants si volem acollir l'esperit de la veritat,¹⁸² que no pot aprehendre el món perquè no el veu, i (per més que el veiés) no el coneix»¹⁸³ (AENU, N II, 1950: 202;

¹⁷⁹ Ramat servil.

¹⁸⁰ Vegeu la frase de què prové la nota a peu de pàgina núm. 15 en relació amb les dedicatòries a ningú.

¹⁸¹ «La fe no és una cosa comuna [*jedermanns Ding*] ni tampoc *communicable* com una mercaderia, sinó el tros de cel [*das Himmelreich*] i l'infern que hi ha en nosaltres. Creure que no hi ha Déu i creure que sí que n'hi ha és una paradoxa idèntica [*ein identischer Widerspruch*]. Entre el ser i la creença hi ha, així mateix, tan poca relació com entre la causa i l'efecte, si he partit en pedaços la cinta de la natura» (ZH VII, 1979: 176 –núm. 1060–, Carta a Jacobi de 27.04.-03.05.1787).

¹⁸² Hamann metaesquematisa Mt 18,4-5.19,14; Mc 10,14-15; Lc 18,16-17.

¹⁸³ Hamann metaesquematisa igualment Is 6,9; Mt 13,13.

ESNU, 1999: 282). Ambdues figures representen la capacitat de convicció, de penetració en la realitat o d'assumpció plena de la mateixa, des de la innocència amb què l'acompanyen com si es tractàs d'una religió: «Oh benvolgut Jonathan! Que poc seriem capaços d'esbrinar la veritat si no hi hagués infants i folls al món, que esbrinen sense saber-ho ells mateixos» (ZH VII, 1979: 485, –núm. 1164– Carta a Jacobi de 22.-24.05.1788). D'aquí la cerca d'un camí alternatiu al del llenguatge metafísic i desinteressat, desapassionat, allunyat de la captació temporal de l'existència que supera les barreres del ser –en realitat, del no ser– de la substància, de l'àtom, de l'individu, de la causa, de la llei, etc.: «la seua ceguesa [d'entusiasta] m'és més útil que la més bella Il·lustració dels anomenats *beaux-esprits* i *esprits forts*, que malgrat tota l'aparença de moral angelical són, als meus ulls, apòstols mentiders» (ZH VII, 1979: 486 –núm. 1164–, Carta a Jacobi de 22.-24.05.1788). Hamann vol incidir en l'aspecte llibertari de la lingüística, en triar també un llenguatge alternatiu al dels sil·logismes, atès que la xarxa argumentativa, sistemàtica, cientista, fomenta el que podríem anomenar, si hom ens ho permet, l'imperatiu categòric sil·logista, la hipoteca dogmàtica que caracteritza l'acceptació axiomàtica dels instruments conceptuals –principis, regles de derivació, termes bàsics, etc.– amb què hom llaura cada parcel·la de realitat natural, sense que hom els hi pugui aplicar la crítica que, en canvi, utilitza en la investigació.

Hamann incideix en aquest camí alternatiu al de la raó desinteressada quan amb *Aesthetica in nuce* pretén significar la percepció en la seua nuesa, la percepció en la seua novetat aclaparadora. Recordem, a més, que *nuce* és la nou, que aquest fruit sec és com un crani amb un cervell amb hemisferis simètrics i mimetitzats cadascun amb el seu negatiu, que la closca hi dificulta l'accés i que *nut* significa en anglès –idioma en què Hamann és competent– «sonat», la qual cosa està en relació amb l'excés de cervell, amb la genialitat a partir de la intel·ligència desmesurada, sense ordre, que desplega una major participació de la lògica creativa. Tant la creació pròpia de l'estètica com la interpretació pròpia de l'hermenèutica són dues capacitats fonamentals del geni. D'altra banda, el terme *aesthetica* apunta a percepció i sensibilitat, amb unes connotacions que ataquen una separació raó-sentits que no hi és en la vivència, i insisteix en la necessitat d'aquesta fusió per a la creació.

6.2.- HISTÒRIA I NATURA

Hamann preconfigura l'historicisme com a nova forma d'exercir l'hermenèutica i com a nova forma d'entendre la Història, des de la intuïció, l'analogia, la transfiguració vivencial i la interpretació metaesquemàtica de l'Escriptura, en relació amb un mateix, la pròpia cultura, la Història de la Humanitat i el ser en general. El metaesquematisme de la tipologia figurativa, la implicació eròtica o transferencial d'un mateix en una època o passatge històric, és també una via amb què fer reviscolar la Història des de l'empremta de l'holisme relacional. Déu ha subratllat l'historicisme del ser per mitjà de la Revelació: «Quant es va humiliar Déu Esperit Sant quan va esdevenir un historiador dels esdeveniments més petits, vils i insignificants en la terra amb l'objectiu de revelar a l'home en el seu propi llenguatge, en la seua pròpia Història, en el seu propi quefer, els plans, misteris i camins de la divinitat» (*BIBE*, N I, 1949: 91).

Hamann veu la Història com un discurs de la criatura a través de la criatura en què la Revelació adopta un paper principal. En aquest sentit, la concepció de la Història en Hamann serpenteja des de la institució de la Humanitat en el gran moment de la imitació de l'Adam Kadmon, amb la immediata decadència primerament reconduïda en el Diluvi Universal, fins a la gran reorientació cristiana de la passió de Crist, malgrat l'amenaça constant de l'apocalipsi instrumental. Però l'historicisme no és possible sense la fe, sense els prejudicis que serveixen de motlle perquè el puzzle de la Història prenga sentit, i que bandegen la desorientació nihilista, la desconjunció de la temporalitat. En l'historicisme la temporalitat torna a prendre el camí de la fusió dels tres moments, passat, present i futur: «Quan compare, així mateix, el present amb un punt indivisible, ocorre que la duplicitat de la seua força i de la relació propera que aquell té amb el passat, com a efecte, i amb el futur, com a causa, no poden, en cap cas, ser anul·lades» (*EUV*, N III, 1951: 396, 398).

La Revelació actua també, per a l'exegeta historicista, com la paràbola i el mite que resten nous i dempeus per a la pròxima interpretació, en una mena d'etern retorn del mateix o d'au fènix que reviscola de les cendres a través de l'espiral hermenèutica entre tradicions. L'anada a la Història, des d'un historicisme agermanat amb l'Escriptura, té a veure amb aquesta nova visió de la temporalitat, més viva que la temporalitat lineal de la raó escindida: «Tots els fenòmens de la natura són somnis, rondalles, enigmes que tenen un significat i sentit secret. El llibre de la natura i la Història no són sinó xifres, signes ocults, que al seu torn tenen necessitat d'aquella clau que interprete la Sagrada Escriptura i indique el propòsit de la seua inspiració» (*Brocken*, N I, 1949: 308).

Gràcies als modes que el ser de la consciència adopta en l'Escriptura hom pot interpretar que Història i natura no es poden separar en la ment de l'home, des del moment que tota existència de la natura és una concepció històrica, perquè, per un costat, hom sols pot tenir noció de la realitat des de la consciència i, per l'altre, no té sentit una realitat que no existesca: «Així com la natura se'ns ha donat perquè obríssem els ulls, així la Història se'ns ha donat per a les oïdes» (*SODE*, N II, 1950: 64). Per això, la Història, com a mode humà d'entendre el transcórrer de la realitat, natura inclosa, sempre depèn dels prejudicis que caracteritzen la forma d'entendre les coses de cada època. D'aquí que tota consciència siga sempre consciència històrica; i que tota natura ja siga, d'antuvi, Història, perquè no hi ha més realitat que el món: «tots els costums i hàbits són signes significatius i senyals instituïts per a la preservació d'esdeveniments documentats i per a la propagació de creences convencionals» (*SUDE*, N III, 1951: 199).

De fet, els il·lustrats objectarien a Hamann que la natura pot revelar l'autèntica realitat als deïstes de forma més satisfactòria que les Sagrades Escriptures als teïstes, perquè la natura ja s'ha desempallegat des del principi de la sospita sobre la intervenció arbitrària o interessada de l'home en la seua confecció. En aquest sentit, el jusnaturalisme il·lustrat seria una teoria més adequada que no pas l'humanisme cristià. Tanmateix, l'home és no sols creatura divina, sinó la creatura divina més complexa, perquè és aquella part de la Creació que se'n cuida de la mateixa Creació. L'home té inserit en el seu ser el ser de la lingüïsticitat, amb què pot comprendre i que li pot fer comprendre el seu mode de comprendre. Com que no hi ha natura que no siga compresa, també en la confecció de la natura hi ha, ara i adés, intervenció humana. En la mesura que la comprensió que fa l'home de la natura depèn de la comprensió de si mateix, l'humanisme judeocristià té uns fonaments més forts que el jusnaturalisme il·lustrat. Una de les majors febleses d'aquest jusnaturalisme és que, en constituir-se a partir d'una cosmovisió que abandona tota subordinació a la divinitat, o millor encara, a l'alteritat, derivarà en un relativisme incommunicant; perquè s'instal·la en una línia de pensament que al mateix temps que pretén una autonomia racional no sustentada en la fe, xoca amb la desfonamentació d'uns axiomes que la necessiten i no la troben enlloc. Des de l'humanisme cristià trobem, de nou, que no hi ha més natura que Història, perquè el llenguatge, el mode de ser amb què hom comprèn la natura, és una intuïció impresa, escrita, inserida per Déu en l'home, i les lleis que creu trobar en la natura són, en realitat, producte de la comprensió de si mateix, en la mesura que, des de la plasticitat orientadora, han estat, ja des del principi, instituïdes idiomàticament, a l'espera dels reflexos que en facilitassen la presa de consciència:

«Atès que tampoc sé de cap altra veritat eterna que aquella que és incessantment temporal, no necessite gosar d'endinsar-me en el gabinet de l'enteniment diví ni en el santuari de la voluntat divina; ni em detindré en la distinció entre la revelació directa per mitjà de la Paraula i l'Escriptura, que hom només entén ací i ara, i la revelació indirecta per mitjà de la cosa (natura) i el concepte, que, a força d'empremta anímica [*Seelenschrift*], deuria ser legible i intel·ligible en tot temps i lloc» (*GOSC*, N III, 303-304).

També de la Revelació Hamann extrau que no té sentit la distinció tradicional entre el contracte social i l'estat de natura, car no té sentit un home previ a la instauració de la Humanitat, que siga lliure però no compromès amb l'altre de la comunicació, sinó sols amb el propi jo, perquè l'home sols pot ser dins del llenguatge i aquest implica el joc de compromisos socials que possibilita la seua instauració i ús –manteniment–: «ni un estat de natura ni un estat de societat és possible; és més, en ambdós estats la decisió sobre les lleis naturals o positives deu recaure en un únic Senyor i hereu» (*GOSC*, N III, 1951: 300). Si hom hi pot parlar de contracte social, aquest ha d'estar subordinat en tot cas i ocasió al primer contracte, al gran moment d'imitació de l'Adam Kadmon, en què la divinitat trasllada els condicionants de la dialèctica a través del llenguatge. Com que ha d'haver-hi hagut, doncs, una instauració exògena –des de Déu– del llenguatge, perquè hom pugui viatjar al món de l'altre –ara de Déu– i realitzar, així, la comunicació, l'home ha de desplegar-se des del primer moment com a jo relacional –no és concebible fer-ho com a jo absolut–: «Tanmateix, suposem que hi ha un contracte social: aleshores hi ha també un de natural, que és més antic i genuí, en les condicions del qual el social ha de basar-se» (*GOSC*, N III, 1951: 299).

6.3.- EL NO IDEAL D'HUMANITAT

No hi ha una programació genètica que oriente el quefer humà ni una essència natural que la Humanitat haja de fer valer en la Història. Ni hi ha una arbitrarietat cultural que proporcione, des del no res, el marge de maniobra en el joc de sentits de la realitat. Més bé, el que ocorre és que la donació del llenguatge, la lingüïsticitat, un element no reductible a mera natura, es fa camí a cada pas en la forma en què l'home contempla el món i en la figura que adopta tota cultura. Es tracta, doncs, d'una essència ontolingüística que es trasllada en el mateix quefer de la comunicació. En aquest sentit, cada ésser humà és el primogènit de la Humanitat i el més proper a aquesta d'entre tots els subjectes humans, perquè de la

dependència empàtica i cultural de l'individu respecte de la comunitat en què ha de contextualitzar la seua llibertat, es deriva una dependència major, a l'empremta dialèctica en què la divinitat ha constituït l'ésser humà i que transmet la inherent tuïcitat a tota nova incorporació: «el ser humà no està determinat ni per instint ni per sentit comú, igual que un príncep no està determinat ni pel dret natural ni pel dret de gentes. Cadascú és el legislador propi, però alhora el primogènit i més pròxim dels súbdits» (PEZ, N III, 1951: 38).

Hamann pot defensar, així, que hi ha una natura humana comuna perquè imagina, en el marc de la perfectibilitat, una potencialitat material compartida, el contingut de la qual és en si mateixa pura indeterminabilitat guiada pels referents axiològics de la lingüísticitat, que orienten el diàleg amb les passions, l'experimentació de la naturalitat divinitzada de les coses i el testimoni comunitari de la consciència. Per tant, tots hi coincidim a tenir una natura humana entesa com a contingut material potencial, a l'espera de ser concretat, i diferim en la materialització, en la forma peculiar d'afrontar la lingüísticitat que cada cultura desenvolupa. No hi hauria, doncs, ni llengua universal ni lingüísticitat referencial fàcticament abstracta, formalment significativa, conceptualment completada, que estigués pendent d'assumpció en un major o menor grau. No hi ha, per això, més ideal d'Humanitat que aquell que està inserit en el mateix quefer de la dialèctica lingüística, que és, al seu torn, múltiplesment concretable i formalment desviable, en la mesura que, des de la llibertat, admet l'allunyament criterial.

De la mateixa manera que no hi ha una classe genèrica d'acord amb la crítica de Berkeley i Hume als modes, tampoc no pot haver-hi una Humanitat en abstracte. Igual que adoptem sempre exemplars a mode de representants concrets a què adjudiquem la virtut de referir tot el conjunt de casos similars, també cada persona és un representant de la Humanitat sencera i mereix el mateix respecte i consideració que tot el conjunt. A més, el primer representant a qui retre-hi respecte és a mi mateix, sempre que m'entenga, per definició, des de l'entusiasme; el jo de la tuïcitat és, doncs, l'element que tinc més a mà per a realitzar aquesta tasca.

Cal advertir que en Hamann hi ha una confluència d'Humanitat i divinitat que segueix les passes del cristianisme. Per al Mag del Nord tot el que és humà és diví, i tot el que és diví, és humà: «Tot és diví [...]. Tot el diví és, però, també humà» (RRLW, N III, 1951: 27). Açò, però, no és un lema que s'haja d'interpretar en favor del gènere contra l'individu, sinó més bé en funció d'una fusió entre ambdós que exigeix la divinització de la particularitat. També Feuerbach, en l'anàlisi del cristianisme, matisarà la divinitat del gènere: «l'home és el Déu de

l'home» (Cabada, 2013: 27),¹⁸⁴ per emmarcar-la en els límits de la divinitat prèvia de l'individu: «els cristians es distingeixen dels pagans perquè per a ells l'individu s'identifica immediatament amb el gènere, perquè en ells l'individu té la significació del gènere, l'individu per si mateix és considerat l'existència perfecta del gènere; a més, es distingeixen també perquè divinitzen l'individu humà, el converteixen en el ser absolut» (Feuerbach, 2013: 199).

El cristianisme representa, en l'àmbit de l'hermenèutica, el punt de recolzament amb què implementar la llei de la palanca per a la realització del no ideal d'Humanitat, que també és l'autoconsciència de la completud del ser. I, en la mesura que, en la mateixa acció d'apuntar, el ser de l'home tendeix a la seua realització teleològica o a la realització del ser a través del ser de l'home en la forma de l'autoconsciència, hermenèuticament parlant, el cristianisme esdevé el fi i la fi de la Història, l'indici escatològic de l'autorevelació. Crist és el quiliasme de la consciència hermenèutica.¹⁸⁵

Quant a la realització del ser humà en el reconeixement del ser de si mateix, la Humanitat no necessita de pretensiosos intel·lectuals que hi facen de guia, perquè, d'una banda, la disposició dels elements de la Història ensenyen popularment, des de l'*hom* de les construccions impersonals de la cultura i, d'altra, Déu, el ser mateix, ha disposat la Revelació en què la consciència genèrica es pot emmirallar. Hom no pot defensar que hi haja, però, una mena de confiança en un alliberament natural, espontani i autònom de la Humanitat respecte de la ignorància que li impedeix la completud, perquè l'home necessita de la il·luminació del retorn platònic de l'antic presoner en la forma de la passió crística, que tanmateix esdevé la síntesi i assumpció del patiment col·lectiu previ. Per tant, la il·luminació alliberadora és coparticipativa, està orientada des d'una instància aliena al subjecte alliberat, però recull metaesquemàticament les vivències d'aquest subjecte prèvies a l'alliberament de la ignorància, en què l'alliberador s'inspira. I és que en la cosmovisió cristiana de Hamann, el públic, el poble, manté una posició precrítica i immeritòria, alhora, de cara als productes intel·lectuals i artístics que adopten el paper de la revelació del ser; el poble es manté inconscient de la riquesa del saber que posseeix, de l'abast de la seua intuïció espontània; esdevé el jutge elegit per la revelació que orienta els genis que el reconeixen com a dipòsit

¹⁸⁴ A partir de Ludwig FEUERBACH, *Sämtliche Werke*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, W. Bolin i F. Jodl (ed.), vol. 7, 1960, p. 304.

¹⁸⁵ «Crist, açò és, el Crist cristià, no és, per tant, el centre sinó el final de la Història. [...] La Història recolza en la diferència d'individu i espècie. Allí on finalitza aquesta diferència s'acaba la Història, es perd el sentit i la intel·ligència de la Història» (Feuerbach, 2013: 199).

instintiu de saviesa divina. És la comunitat, acostumada a navegar en el mar de la comunicació de la vivència, la que ha de servir al geni per a calibrar si una obra entronca amb el vaixell que és capaç de creuar aquest mar. El mateix adveniment del cristianisme no ha ocorregut des de la imposició majestàtica ni des de la fecundació en el poble de les altes instàncies intel·lectuals, sinó des de l'assimilació progressiva, espontània i patida, del ser comunitari assumit en la profunditat del dolor personal que ha acabat per fructificar en la genialitat de Crist:

«Trobe la unitat de la voluntat divina en la redempció de Jesucrist, de mode que tota la Història, tots els miracles, tots els manaments i treballs de Déu conflueixen en aquest punt central, per despertar l'ànima de l'home de l'esclavitud, la servitud, la ceguesa, la follia i la mort dels pecats per a la felicitat més gran, la més alta benaurança i l'acceptació d'aquests béns» (*GUML*, N II, 1950: 40).

Pel que fa als intel·lectuals, Hamann reacciona contra la pseudoreligió voltairiana del qui se sent capaç de sacrificar la pròpia vida en favor de la llibertat d'expressió de l'adversari ideològic. Malgrat l'aparent comunió entre la convicció i l'acció, aquesta fe s'assenta, en realitat, en la secessió entre ambdues, perquè hom se sacrifica religiosament per la impossibilitat de fonamentar religiosament les opinions; adopta, en el fons, la religió de la indiferència, de la desfonamentació. En aquesta religió la fe se suïcida. Però la necessitat de mantenir fermament la fusió de convicció moral i acció política com a part fonamental de l'existència humana no està renyida amb la tolerància: «La tolerància és, amb escreix, la virtut cristiana més sublim; quant em sorprèn per això de veure com el nostre segle s'ha enamorat tan mortalment d'aquesta, la més bella filla celestial de les tres Gràcies paulines»¹⁸⁶ (*HIBR*, N III, 1951: 164). Més bé al contrari, i així ho mostrarà Hamann en la seua vida, aquesta tolerància és un dels constituents de la moral humanista que es basa en els identitaris del ser i que hom pot albirar tant en l'element pràctic de l'amor al proïsme amb intensitat egoïsta com en l'element ontològic de la mimesi de la dialèctica lingüística. En la seua missió de radicalitzar la Il·lustració, pensa que no es tracta d'admetre una tolerància perquè tot val el mateix, perquè hi val tot o perquè hom està racionalment convençut de la impossibilitat de fonamentar moralment la política. Es tracta, més bé, d'assumir la tolerància com a part

¹⁸⁶ En la mesura que les tres virtuts cristianes que subratlla Pau de Tars en 1Co 13,13 són la fe, l'esperança i la caritat i que destaca la darrera en bellesa per damunt de les altres dues, Hamann indica, indirectament, que la tolerància és la virtut que millor han assumit els il·lustrats (Sparling, 2011: 136). Tanmateix, no ho han fet des de la profunditat de la vivència, sinó des de la caritat, és a dir, de la mateixa forma en què Mendelssohn proposava d'harmonitzar el dret perfecte als béns propis amb el dret imperfecte als béns dels altres.

essencial de l'existència, de la realitat, del ser i, per tant, del ser del ser humà que hauria de concretar-se, com el mateix Hamann va implementar, en una defensa dialèctica, fervorosa i, existencialment, patètica de la posició pròpia –socràticament, a través de la pedagogia tipològica, exemplificadora–. La tolerància il·lustrada és una indiferència apàtica que prové de la deshumanització i camina cap a la deshumanització, una indiferència a què Hamann posa el nom de *gal·lionisme*¹⁸⁷ (PEZ, N III, 1951: 51; HIBR, N III, 1951: 164). Contra aquella, Hamann alça el sentir de l'íntima comunió amb la diferència (Sparling, 2011: 137).

L'aspecte quasi religiós de l'assumpte de la tolerància s'assenta en la substitució inadequada del paper de la divinitat, revelat per: «No jutgeu i no sereu jutjats. Perquè tal com jutgeu sereu jutjats» (Mt 7,1; Mc 4,24; Lc 6,37). I és que la correcció agressiva, la pura eliminació de la versió contrària, representa una suplantació del dret criterial d'autoritat divina i, per això mateix, una suplantació del mateix ser del ser, açò és, una obturació del mecanisme de la dialèctica amb què el ser s'adona de si mateix, s'autocomprèn, es completa críticament. En aquest sentit, la intolerància totalitària, en l'esfera política, i la fonamentalista, en la moral, sia des de l'indiferentisme, sia des de l'indiferencisme, són, efectivament, un clar impediment per a la plenificació de la Humanitat. La fe de Hamann en la fonamentació ama, a la vegada, la diferència.

Hamann denuncia, així, la pura immanència antropològica que no vol recordar que l'estatus de la dignitat de la vida humana no és un mèrit propi sinó de la comunicació divina, heteropostulada, del llenguatge –amb l'axiologia que comporta la lingüisticitat– i la llibertat, que no poden haver estat elements assolits autònomament. El mèrit consisteix, en tot cas, en el manteniment i plenificació de la dita comunicació contra l'amenaça de la desviació criterial que prové de la renúncia a l'entuïció. Si hom no accepta aquesta hipoteca, no hi ha un fonament millor que un altre i l'home cau en el nihilisme moral: «Aquell dia del Senyor l'ànim dels cristians farà predicar la mort del Senyor, posarà en evidència, entre tots els àngels, els més necis diables del poble, a qui se'ls hi ha preparat un foc infernal» (AENU, N II, 1950: ; ESNU, 1999: 297). Per això, tot i que els hòmens no gaudeixen de la qualitat de la *creatio ex nihilo* de forma absoluta –perquè la construcció del món depèn de la impressió prèvia, per part del Creador, de la nostra sensolingüisticitat–, en canvi, sí que exerceixen una mena de *creatio contra nihilo*, en el sentit que, primer, han hagut de materialitzar per mitjà d'una forma peculiar de cultura la mimesi de la dignitat humana i, després, han hagut de lluitar des d'aquesta peculiaritat contra la noreïtzació de l'existència.

¹⁸⁷ «I a Gal·lió res d'açò no li importava» (Ac 18,17).

En aquest sentit, l'ètica està passant, en l'època de Hamann, a ocupar el lloc d'una religió que ha perdut el sentit primigeni, que ha oblidat la paraula divina, el missatge del sacrifici, i ha centrat, en canvi, els seus objectius en una transcendència desballestada del sabor a Humanitat del primer cristianisme. L'ètica ha pres el relleu deixat pels primers temps del cristianisme, però des de la desorientació i angoixa de qui es troba sense tocar els peus a terra. L'ètica només pot exercir el paper de l'humanisme cristià des de la timidesa de saber-se obturada per la mentalitat positivista, car aquesta no deixa que aquella trobe empara en la necessitat de fonamentació fidèica.

En canvi, els fenòmens de l'amor i la mort concreten amb potència l'humanisme cristià sense cap necessitat de fonamentació fidèica externa a la mateixa vivència. La Humanitat pateix la tara aparent, l'obertura, de la imperfecció òntica de la dependència aliena que s'estén pel fenomen de l'assumpció del món a través de la cultura, així com pel de l'adquisició del pensament en el diàleg. Però, en la mesura que Déu ha fet la Creació i l'home per amor, aquest esdevé també una via de comunió amb la divinitat (Feuerbach, 2013: 82, 99). Aquesta obertura resta gravada fermament en la necessitat amorosa de l'altre, en la nostra incapacitat d'autosuficiència representada per la tara-costellam de la complementarietat d'Adam i Eva. En la Creació Déu confecciona un home que engloba els dos sexes –fins que en trasllada el femení– i, en tot cas, una Humanitat que aglutina totes les races, basada en la característica comuna del llenguatge. Adam Kadmon retenia la dualitat sexual abans del distanciament del costellam èvic. Per això, la reunificació del nostre ser separat –i en açò el relat mosaic coincideix, a grans trets, amb el *Banquet* platònic– ens permet la recuperació d'una edat d'or prèvia a la caiguda òntica en l'estat de pèrdua i recerca constant de l'harmonia primera (Griffith-Dickson, 1995: 262; Sparling, 2011: 204; Betz, 2012_a: 183).

El fenomen de la mort, d'altra banda, ha deixat, fins i tot, l'empremta en la mateixa paraula que refereix la Humanitat. L'humà, etimològicament, és el que prové de la terra i, per extensió, el que soterra els congèneres. La necessitat d'acomiarar ritualment, amb la crida als més propers perquè ens acompanyen i amb la disposició d'aquests per a recolzar-nos, en sincera fusió empàtica, és el que ens distingeix de la resta de la natura. La fe en la nostra mort s'engrandeix, s'eixampla, amb el ritual de la mort, amb la socialització de la pèrdua dels benivolguts. No es tracta d'una qüestió de fet a l'estil de les conclusions per inducció, sinó d'un assumpte més bàsic, més emocional, més necessari.

6.4.- TEMPORALITAT¹⁸⁸

Hamann podria haver-se inspirat en les *Confessions* d'Agustí d'Hipona per a tractar el sentit que la temporalitat atansa en els seus escrits: «el temps mai no és present del tot. El passat està sempre empentat pel futur. El futur sempre va a rebuf d'un passat, i tant el passat com el futur es recreen i transcorren en el que és sempre present»¹⁸⁹ (Agustí d'Hipona, 2011: 323). Però el fet és que Hamann no sols pensa en la manca de sentit d'una temporalitat objectiva que no s'adona de la necessitat de la comunitat i acció recíproca pròpia d'una concepció historicista de la temporalitat aplicada a la facticitat del dia a dia: «El moment present és només un tors mort, que manca de cos i peus; sempre hi roman en el lloc en què jau. El passat se'ns hi deu fer palès, i també el futur» (*BIBE*, N I, 1949: 125); sinó que també pretén de denunciar la inconsciència d'una temporalitat objectiva aplicada al quefer científic que, en substantivar l'equivalència entre les experiències dels tres moments del temps, desballesta la potència vital de si mateixa en l'intent de captar el ser de la realitat: «Pot hom interpretar el passat sense primer entendre el present? –I qui vol decantar-se pels conceptes adequats des del present sense tenir en compte el futur? El futur determina el present, i aquest el passat, igual que el propòsit determina la natura i ús dels mitjans» (*KHB*, N II, 1950: 175). Des d'una versió del temps que valora l'esperit de profecia com a complement de l'esperit d'observació amb què implantar la tipologia figurativa en la revelació del ser,¹⁹⁰ la metàfora del tors mort també representa la crítica a un present que pot respirar, però sense els peus que li permetrien de caminar, sobre una base sòlida, amb moviment segur i sense el cap que el guie per la via adequada, de mode que no es perda en un estat de confusió contínua: «la suma del present és infinitament petita en relació amb el conjunt divers de l'absent, i l'esperit de profecia [*der Geist der Weissagung*] infinitament superior al simple esperit d'observació» (*EUV*, N III, 1951: 384).

Com a contrapartida, en l'experiència holista de la temporalitat Hamann pretén compassar tres moments: a) el fonament de l'existència, representada en el passat per la tradició, b) la mateixa vida plenament viscuda, amb la vivesa de l'actualitat en el present, i c)

¹⁸⁸ Vegeu també la part dedicada a la temporalitat al final de l'apartat 3.2.1 *La dialèctica de la consciència genèrica* de la Part I.

¹⁸⁹ AGUSTÍ D'HIPONA, *Confessions*, Llibre XI, § 11.

¹⁹⁰ Recordem que la tipologia figurativa és el mètode hermenèutic amb què hom identifica metaesquematismes en la Història o en l'Escriptura per a aplicar-los a la pròpia cultura o a la vida d'un mateix, amb la fi de donar-ne un sentit teleològic emmarcat en la revelació del ser.

el sentit d'aquesta amb l'orientació que pren en funció del futur. La temporalitat historicista s'aplica, però, a la Història de les societats i a la pròpia vida, d'una forma en què la influència dels temps entre si és bijectiva, no unidireccional: «i el present determina el passat [...]. Tanmateix, estem acostumats ací a un ὅσπερον πρότερον¹⁹¹ en el nostre mode de pensar, car en les nostres accions invertim tots els moments, com les imatges en l'ull, sense a penes adonar-nos-en» (*KHB*, N II, 1950: 175).

Recordem que l'adreçament postlapsari de Déu en el Gènesi representa l'aparició de la presència nua de l'altre a través del llenguatge i, per això mateix, l'aparició de la pròpia presència nua des de la tuència, és a dir, la flexió de la consciència sobre si com si fos alhora ella mateixa i la de l'espècie. En aquestes condicions, la consciència reflexiva plena que, des del primer moment, adopta la forma de consciència genèrica, acaba de constituir el present, açò és, la realitat completa de la presència; ho fa obrint la porta, alhora, a l'entrada d'un passat i futur nítids, que es fan presents com a present. És, doncs, en aquest apoderar-se del que és present, que hom funda el passat i el futur; i acaben de prendre consistència en una mena de procés eternitzant, açò és, capaç de crear una noció d'eternitat que conjumina les tres temporalitats en una: «En les nostres concepcions el passat precedeix el present; en Déu el present és la fundació i raó del passat i el futur» (*BIBE*, N I, 1949: 248).

Però igual que no es pot menystenir la presència, no es pot menystenir tampoc l'absència. És més, sembla que la presència se subjecta en l'absència –per mitjà de la diferència–, el ser de la primera en el no ser de la segona i viceversa, perquè la concreció vital pot ser vital per la contínua atenció a la marca rediviva que el passat commemora en el nostre ara, i que projecta la nebulosa del ser sobre els tres moments de la temporalitat. En la interrelació dinàmica entre present, passat i futur, Hamann prefigura Heidegger (Betz, 2012_a: 226). El cientisme, però, ha menyspreat aquesta nebulosa historicista de la temporalitat, en considerar-la mera retòrica que apel·la a un món metafísic que res té a veure amb la mesurabilitat de la realitat objectiva. La temporalitat historicista haurà de recloure's, de la modernitat ençà, en l'hermenèutica de les ciències de l'esperit, on el present de l'ara, separat radicalment dels altres moments de la temporalitat, esdevé un *flatus vocis* que deixa la vivència en mans de l'experiència morta:

¹⁹¹ Figura retòrica que consisteix a col·locar davant el que va darrere. Hamann utilitza sovint aquesta expressió per a indicar que el llenguatge conceptual superposa, sobre la vivència originària, una pretesa realitat derivada espúriament. En aquest sentit hom pot al·ludir al metaesquema: «els darrers passaran a primers, i els primers, a darrers» (Mt 20,16; semblantment Mt 19,30), com la promesa d'una consciència capaç d'assumir l'originarietat de la vivència, com la profecia que mostra la confiança del ser en el seu desplegament per a atansar la consciència holista.

«Què seria del més exacte i acurat coneixement del present sense una renovació divina del passat, sense el pressentiment de les coses a venir, com Sòcrates tenia present el seu *dáimon*? Quin laberint esdevindria el present per a l'esperit d'observació sense l'esperit de profecia [*Geist der Weissagung*] i el fil conductor del passat i del futur que li és propi» (EUV, N III, 1951: 398).

El criteri de correcció de la raó científica limita desmesuradament la nostra comprensió. A diferència d'aquesta raó, que no pot contemplar el ser sense escindir-lo, l'activitat profètica, la creativitat del poeta i la genialitat de l'artista, s'aproximen adequadament a la realitat. I és que entre els èxits del poeta està també el del reviscolament del present gràcies al passat i al futur. Açò vol dir que allò que en principi, per a la raó científica, és, en realitat perd la força vital en la mesura que és incapaç d'assumir la realitat del que ja no és o encara no és. Com més concentració intuïtiva exposa el poeta en l'exegesi metaesquemàtica, més omple d'intensitat sonora la riquesa de matisos de la percepció vital i aconsegueix aproximar de nou, així, diasistòlicament, sincopadament, l'ontologia i l'epistemologia: «El geni poètic expressa el seu poder en el fet que transfigura les visions del passat i futur absents en representacions presents per mitjà de la ficció» (EUV, N III, 1951: 384).

En aquest marc, l'abstracció improductiva intenta accedir al món de l'atemporalitat des de l'esmoreïment del present, açò és, des d'una concepció espúria del temps, en què la imaginació baralla el present amb un passat quasi no vivencial, objectivat, per substanciar, així, l'equivalència entre ambdós, malgrat la distància òntica, com en la inducció científica: «Vosaltres feu tornar cega la natura, que és la que us hauria d'orientar en el camí!» (AENU, N II, 1950: 208; ESNU, 1999: 289). La ficció fecunda del profeta –l'interpret historicista més proper a la filosofia–, el poeta i l'artista, en canvi, ungeix de fe vital el ser propi, llança trets de confiança plena a la imaginació perquè unte el mar de la vivència amb els matisos aportats per l'analogia, perquè hom pugui superar les limitacions temporals de la metafísica i espargir el ser en els tres moments de la temporalitat fèrtilment i sintètica; i hom atanse, així, la novetat en el desenvolupament òntic –propi– i ontològic –comú– po(i)èticament.

No oblidem que la raó escindida es recrea en l'afirmació norèica, en la mesura que funciona sobre la base d'una imaginació no vivencial, alienada de la companyia de la impressionabilitat emotiva de la realitat. S'aventura, així, en el túnel de la potencialitat injustificada, en el laberint de les possibilitats desconnectades del ser, desconjuntades, desestructurades, mai més no conformades ja al desplegament dialèctic del llenguatge, sinó deslligades de tota passió arrelada al present continu. La raó científica adopta aquest patró, es deslliga, igualment, del temps historicista i s'endinsa en el bucle de l'ascetisme prometèic. En

l'ascesi prometèica, la raó resulta presonera de la trampa de la transfiguració d'aquell apassionament originari per comprendre's a si mateixa que caracteritzava la consciència genèrica en forma, ara, de malestar existencial sorgit des d'una temporalitat asservida, en què cada part suplanta espúriament les altres i en què el ser ja no s'hi identifica; el present ofega en el cercle propi tot alè de passat i futur, igual que el passat i el futur fan el mateix amb llurs respectius companys de viatge; en aquest context el ser abandona tot interès per la vida plena i centra tots els esforços en l'obtenció salvífica d'un quiliisme inútil, el de la pura permanència. Així, malgrat l'aparença de la temporalitat lineal objectiva, el temps de la raó científica s'ha desballestat de forma semblant a com aquell qui en el desamor s'angoixa en la desrealització imaginativa del seu ser, perquè la concepció ahistoricista de si mateix no suporta la pèrdua de l'espargiment que, des de la lingüisticitat, duia a terme el ser propi anteriorment. S'ofega, ara, sobre un temps impossible, quan intenta omplir el buit que deixa la plenitud de fosca eternitat davant de si, en què no hi passa res, malgrat el transcórrer aparent del temps fora de si.

Val a dir, però, que hom pot gaudir d'una eternitat temporalment no desballestada, açò és, des de la vivència i no com a patiment de la impaciència de la raó escindida davant la pèrdua de la sensació de comunitat i acció recíproca en la realitat. L'eternitat vivencial pren concreció en l'estat de gràcia arran de la comunió amb Déu a través de la fe viscuda bíblicament, no en el sentit de fe racional pròpia de la religió natural, sinó en el sentit de la fe hermenèutica amb la reapropiació del Verb a partir de la Revelació, amb l'assumpció de la lògica divina en la completud empírica de cadascú: «Així com l'eternitat dels dies que han estat i seran no són més que avui per a Tu, igualment el dia d'avui i el moment actual són una eternitat per a mi» (*BIBE*, N I, 1949: 70). Cal afegir, tanmateix, que la vivència temporal de Hamann es desempallega de l'aureola mística quan es concreta filosòficament en una temporalitat que pot atansar l'eternitat de forma humana, en l'experiència del bucle fenomenològic, de l'endinsament en la recreació del moment experimentat amb una completud captivadora del propi ser present provocada pel goig; per exemple, en l'estat de gràcia de la comunió entre l'home i la dona en el matrimoni en consciència, però igualment pel trauma, perquè també el dolor, especialment en la mort dels pròxims, es positivitza, en obrir una altra via d'accés a la divinitat.

7.- EPISTEMOLOGIA

7.1.- RAÓ CRÍTICA

Hamann carrega contra els criteris racionals de la veritat, el de coherència i evidència, d'una banda, igual que contra el criteri empirista de correspondència. En el darrer cas, el de la correspondència, Hamann escomet la càrrega amb el benentès que aquest criteri assenta les bases en una cosmovisió realista depenent d'una concepció instrumental del llenguatge allunyada de l'ús autèntic del mateix. De forma semblant, qüestiona la fecunditat d'una coherència que limita els seus anàlisis a la identitat entre diversos *entia rationis*, i que menysprea la influència de la tradició en la conformació lingüística del pensament. Per fi, no pot acceptar tampoc l'*alma mater* de la raó cartesiana, l'evidència, perquè aquesta és l'assentiment en la presència de la consciència pura –desparticularitzada– a la identitat entre dues terceres parts, els dos membres de la coherència o els dos de la correspondència. La mateixa consciència pura que fa de jutge esdevé una construcció imaginària no vivencial, que menysprea la hipoteca cultural de què depèn. Conseqüentment, no podem escindir analíticament la realitat, atès que l'anàlisi du a terme l'escissió sobre la base de l'evidència: «No hi ha criatures absolutes, com tampoc no hi ha certesa absoluta [...]. Si creiem les nostres sensacions, les nostres representacions, llavors de ben segur cessen totes les divisions. No ens en podem desfer a voluntat d'aquests testimonis, ni podem refutar ningú quan hi donen consentiment» (ZH VII, 1979: 174 –núm. 1060–, Carta a Jacobi de 27.04.-03.05.1787). Els tres criteris, coherència, evidència i correspondència, conformen el triangle de la veritat –espúria– que la ciència i els il·lustrats pretenen. Contra ells alça, Hamann, la consciència crítica de l'hermenèutica empàtica i contextualitzada, que no menysprea la genialitat de la interpretació profètica: «Tu que estimes la veritat al fons del cor, m'ensenyes dintre meu a tenir seny» (Sl 51,8).

Una de les bases lògiques d'aquest triangle de la veritat és el principi d'identitat. Tanmateix, l'ús que hom en fa no és coherent amb el seu contingut perquè ja des del principi hom passa per damunt del fet que s'assenta sobre la comparació d'allò que hi ha amb allò que no és tal com allò que hi ha, ni que sols siga en part, perquè hi puga haver comparació; i encara amb menys raó pot haver-hi coherència amb l'entrada en joc de la consciència que ha de jutjar l'adequació, perquè cal contemplar llavors tots els ets i uts de les diferències de les impressions de si mateix incompatibles amb l'estabilitat, simplicitat i continuïtat d'aquesta

consciència que jutja. Però, què hi té la crítica hermenèutica que no hi tenen els criteris racionals i empírics de la veritat? On assenta la seua legitimitat judiciària? D'una banda, en l'impuls per a superar l'apercepcionalitat transcendental del criticisme, és a dir, en la capacitat metacrítica de doblar-se sobre si i intentar anar més ençà de si mateixa; i, d'altra banda, en l'holisme d'una empatia que ho amara tot, i que ja es presenta, des de les primeres vivències, com un dels constituents de la realitat.

En aquest desdoblament hom troba que en el llenguatge, de fet, a diferència del que creu la concepció instrumental, la tradició i l'experiència hi prenen cos. Que la raó pretenga desempallegar-s'hi resulta ben poc raonable: «Tota xerrameca sobre la raó no és més que vent; el llenguatge és l'*organon* i *criterion* d'aquesta! [...] La tradició, el segon element» (ZH V, 1965: 108 –núm. 725–, Carta a Herder de 08.-10.12.1783). Igualment: «Sense la paraula no hi ha raó –ni món. Aquí rau la font de la creació i el govern» (ZH V, 1965: 95 –núm. 721–, Carta a Jacobi de 02.-22.11.1783). I encara: «Estic completament d'acord amb Herder que tota la nostra raó i filosofia prové de la transmissió de la tradició» (ZH VI, 1975: 108 –núm. 884–, Carta a Jacobi de 22-30.10.1785). Són contínues, doncs, les referències: «Si jo fos tan persuasiu [*beredet*] com Demòstenes, només em caldria repetir, llavors, una única paraula tres vegades: La raó és llenguatge, λόγος. No deixes de rossegar aquest os i ho faré fins a la mort. Però hi roman sempre fosca aquesta profunditat en mi; espere ara i adés un àngel apocalíptic amb la clau d'aquest abisme» (ZH V, 1965: 177 –núm. 753–, Carta a Herder de 06.-10.08.1784).

Hamann comparteix amb el Wittgenstein de les *Investigacions filosòfiques* el fet de remarcar que bona part dels errors habituals del pensament tenen l'arrel en la falta de consciència en l'ús que fem del llenguatge, de mode que prendre-hi consciència esdevé el pal·liatiu necessari per a evitar-los. No es tracta de purificar el llenguatge de les seues «excrecències», sinó de prendre consciència de la seua forma de ser, inseparable d'aquestes: «No sols l'entera capacitat de pensar es basa en el llenguatge [...] sinó que el llenguatge és també el nucli dels malentesos de la raó amb si mateixa» (MPV, N III, 1951: 286; MPRP, 1999: 40). I és que el significat de les paraules no és estacionari; més bé, depèn del mode en què aquestes s'empren. De fet, no hi ha un significat previ a l'ús; ans al contrari, el significat emana de l'ús; sols podem albirar el reflex boirós de les empremtes metòdiques de la lingüïsticitat en la forma de ser de la pràctica dialògica. D'aquí la importància concedida a la construcció social del llenguatge: «les paraules, com a objectes incondicionats de conceptes empírics són aparicions crítiques, fantasmes, no-paraules o imparaules, i sols esdevenen

objectes determinats per a l'enteniment per mitjà de la implementació i del significat de l'ús» (MPV, N III, 1951: 288; MPRP, 1999: 42-43).

Si bé hi ha una dependència mútua de raó i llenguatge, també és cert que hi ha una raó més autèntica que la raó moderna, una raó capaç d'assumir amb una major profunditat les arrels lingüístiques del pensament. En tot cas, la raó crítica intenta saltar aquest abisme que s'ha obert entre la raó moderna i l'arrel del llenguatge per traure el cap, momentàniament, i intentar albirar què hi ha més ençà de la realitat: «El llenguatge esòpic i socràtic s'embelleix com un *organon* d'una raó més genuïna, viva, relacional» (ZH VII, 1979: 168 –núm. 1060–, Carta a Jacobi de 27.04.-03.05.1787). Fins a tal punt hi ha aquesta dependència que en ocasions Hamann es refereix a la *Metacrítica sobre el purisme de la raó* com a: «*Metacrítica del purisme de la raó i el llenguatge*» (ZH VI, 1975: 65 –núm. 871–, Carta a Scheffner de 16.09.1785); o: «*Metacrítica del purisme del llenguatge i la raó en cartes d'amor (o Billet-Doux) psicològiques i psilosòfiques*» (ZH VI, 1975: 108 –núm. 884–, Carta a Jacobi de 22-30.10.1785).

Des de la metacrítica hom es pot aventurar a descobrir-ne errors de dependència, com la tendència a la conformació de subjectivitats discretes, que podria haver emergit, en bona mesura, del deteriorament dels verbs; primer en participis de present, o adjectius actants en què l'acció comença a alentir-se i adherir-se en forma de font o origen de la impressió, açò és, en forma de causalitat; per a després acabar d'estabilitzar-se en el participi de passat.¹⁹² Amb el participi de passat l'acció deixa de tenir el mode de l'actualitat i passa a desplegar-se en el regne de la potencialitat, de la possibilitat norèica latent. Açò ocorre primer, en forma d'adjectiu col·lateral, accidental, i, després, en la d'adjectiu primordial, representatiu, substantiu, és a dir, nom. Bé podria ser, doncs, que la llista dels substantius hagués començat per la transfiguració dels noms propis, en el sentit que el nominalisme empirista entén el metaesquematisme representatiu en els modes: «Tots els *nomina propria* són simplement adjectius i, per tant, no necessiten articles; si hom n'hi afegeix, esdevenen *nomina appellativa*, igual que els adjectius es transformen en substantius en francès» (VEAN, N II, 1950: 133).

La consciència discreta és, així, un subproducte d'un llenguatge objectivant que s'ha mostrat incapaç de traduir la paraula viva en la fórmula de la mutualitat vivent, quan ha confeccionat un participi de present que si bé mantenia l'acció en vigor, ho feia des de

¹⁹² «El Jo emergeix com a element singular de la descomposició de les vivències originàries, de les paraules vitals originàries jo-a-tu-faent i tu-a-mi-faent, després de la substantivació i la hipostació del participi de present» (Buber, 1998: 26).

l'esvaïment del vigor equitativament compartit amb què aquesta acció era assumida pels subjectes vacil·lants del diàleg constituent. Açò és així perquè hi atorga la força majoritària de la impressió a un actor exterior, l'actant, que té en germen la dissolució de la participació del jo en la comunicació i el transforma en pacient distant. Per tant, era d'esperar que tot el procés desembocàs primer en la cosificació, millor dit, l'autocosificació del jo a instàncies del llenguatge objectiu, i com a reacció, en la cosificació del tu mateix –o viceversa–, a qui hom li lleva també la força d'impressionar. A la fi el jo ja no se sent impressionat pel tu, ni tan sols per si mateix (Buber, 1998: 27).

La raó metacrítica esdevé l'eina adequada per a assumir la impossibilitat de la concepció de la realitat a través dels conceptes tradicionals. No té sentit la contemplació de les coses per mitjà de les caselles genèriques amb què la vida es comprimeix fins al punt de perdre-hi l'alè: «Una paraula universal és una cambra d'aire que a cada moment es modifica de nou i tensa l'interior fins que ja no pot admetre més aire» (ZH VII, 1979: 172 –núm. 1060–, Carta a Jacobi de 27.04.-03.05.1787). El ser-en-si-mateix no deixa de ser una personificació d'un concepte abstracte, producte d'un interès objectivant, entestat a assumir graus d'abstracció majors en el cel de les possibilitats norèiques: «L'afirmació ser [*Dasein*] en-si-mateix –la relació més abstracta, que res no aporta a les coses, ni a la intuïció i la comprensió de res en especial–» (ZH VII, 1979: 166 –núm. 1060–, Carta a Jacobi de 27.04.-03.05.1787). Es tracta d'un ὕστερον πρότερον,¹⁹³ en què el que esdevé darrer suplanta al que hi ha primer, en què el producte de paraitzar la vida substitueix la mateixa vida.

I és que el ὕστερον πρότερον apareix en el mateix nom –i en el mateix esperit– de la metafísica, perquè aquest nom s'ha encunyat amb una intenció impossible, la d'investigar el que hi és més enllà de la física, quan el que cal és estudiar el que hi ha més ençà, el que hi és en la metalingüísticitat, en l'origen previ a l'escissió amb la vivència: «Ja al nom de la metafísica pertany aquest defecte hereditari» (MPV, N III, 1951: 285; MPRP, 1999: 39). D'aquí que el saber: «Per a mi, no es tracta d'una qüestió ni de Física ni de Teologia –sinó de llenguatge, la mare de la raó i de la revelació, el seu alpha i omega» (ZH VI, 1975: 108 –núm. 884–, Carta a Jacobi de 22.-30.10.1785). En el procés d'expansió d'aquest esperit metafísic, la raó es considera a si mateixa un ser en si mateix més, com si fos independent de tota altra cosa: «“Raó pura” i “bona voluntat” són paraules per a mi, el concepte de les quals encara no estic en condicions d'atansar amb els sentits, i per a la filosofia no tinc cap *fidem implicatam*. Per això dec esperar amb paciència la revelació d'aquests secrets» (ZH V, 1965: 434 –núm.

¹⁹³ Vegeu nota a peu de pàgina núm. 191 sobre aquesta figura retòrica.

834—, Carta a Scheffner de 12.05.1785). A la fi, el resultat és la pèrdua de la iniciativa vital, de la implicació d'allò que hom és en estreta relació amb el tot: «La gent parla de la raó com si fos un ser real i d'amar a Déu com si aquest no fos més que un concepte» (ZH VII, 1979: 26 –núm. 1022—, Carta a Jacobi de 05.-26.10.1786).

És ben curiós com la raó metacrítica es pot inspirar en la revelació bíblica. Hom pot albirar, per mitjà de les figures dels Reis d'Orient, la dependència de la raó científica respecte de la fe en la seua procedència de la raó màgica, de la creença en una primera causalitat elemental exigida a qualsevol preu per la mateixa dinàmica explicativa. No podem oblidar la semblança del coneixement científic i la màgia des de la denúncia humiana de l'absència de tota percepció d'unió inseparable que certifique la necessitat de la unió. Els Reis d'Orient segueixen una astronomia encara immersa en el temps de l'astrologia, sense l'objectivació de la raó cartesiana i dins d'un paradigma aristotèlic que contempla la natura animada, orgànica, com un tot teleològic, des d'un holisme intencional. De fet, que la raó il·lustrada sospita del fideisme propi ho manifesta l'autoadjudicació dels elements de la perfecció, és a dir, el procés de divinitització de si en què s'immisceix: la ubiqüitat –en forma d'independència i universalitat—, l'omnisciència –la potencial decidibilitat sobre tots els problemes significatius— i l'omnipotència –la capacitat de domini absolut de la natura—.

Sols la metacrítica és capaç de veure la tradició com a tradició i no desempallegar-se de la creença, sinó de dur-la a la consciència com a totalitat irrenunciable, insuperable. La nova fe en el coneixement no és tant la necessitat de trobar una certesa definitiva malgrat la incapacitat per a obtenir-la –que també—, com la necessitat de mantenir el compromís ètic amb la crítica per sobre de la impossibilitat de trobar cap certesa, perquè s'assenta des del principi en l'evidència humiana de l'evidència-humiana, en la «certesa» acceptada per fe de l'autoritat metacrítica, de l'adopció de la perspectiva polièdrica, de l'intent de divinitzar la perspectiva en conduir-la cap als límits de la lingüisticitat, a través de la poesia, l'art i la mateixa metacrítica. La consciència humiana que adopta ja la raó metacrítica renova la tendència al més enllà de l'adreçament lingüístic amb la nova fe en una hermenèutica messiànica capaç de trobar la clau de la interpretació definitiva. Ara, però, el més enllà adopta la forma de més ençà. Aspira a prendre un tipus de nova consciència, l'holista, que se senta tan satisfeta com la consciència paraverbal, de mode no espontani, des d'una intel·lectualitat que potencie els lligams que hi manté amb la sensualitat. En definitiva, és l'esperança impossible de transformar la finitud en infinitud, de fer-se càrrec del tot des de la part.

7.2.- RAÓ I LLENGUATGE INSTRUMENTALS

7.2.1.- LES CONSEQÜÈNCIES DEL LLENGUATGE INSTRUMENTAL

Berkeley en la «Introducció» al *Tractat sobre els principis del coneixement humà* de 1710 exposa la intuïció que el llenguatge no es pot reduir a un mer instrument mecànic de transmissió neutra de la informació:

«la comunicació d'idees encunyades en paraules no és la principal i única meta del llenguatge, tal com se suposa habitualment. Hi ha d'altres fins, com ara l'aixecament d'alguna passió, l'atiament o dissuasió d'una acció, el fet de posar la ment en alguna disposició habitual; davant la qual cosa, la primera [la comunicació d'idees] és en molts casos una mera servidora, i algunes vegades resta completament bandejada, quan aquests poden reeixir sense aquella, tal com pense que ocorre, i no de forma gens infreqüent, en l'ús familiar del llenguatge. Pregue al lector que reflexione amb si mateix i veja si açò que dic passa o no tant en escoltar o llegir un discurs, que aixeca les passions de la por, l'amor, l'odi, l'admiració, el menyspreu i d'altres semblants, immediatament en la ment en percebre certes paraules sense que hi vagen acompanyades d'unes idees prèvies» (Berkeley, 1874: 187).¹⁹⁴

Precisament, en la concepció instrumental del llenguatge en què aquest és un simple mitjà, una eina neutral que utilitzem, des que la dominem, amb un fi preestablert, l'accés asèptic a una realitat tercera, objectiva, que res té a veure amb nosaltres i que està allà esperant-nos, molt abans que nosaltres existíssem i la poguéssim pensar, rau un dels principals errors que podem adjudicar al llenguatge. Pel que fa a la comunicació, el llenguatge instrumental es presenta com si hom pogués allargar els ponts cap a les realitats preestablertes dels altres; però ho fa de forma incongruent, perquè no vol acceptar la fe que hom necessita per a superar el fet que hom no té accés a aquelles realitats perquè estan més enllà de la parcel·la de l'interior d'un mateix. D'aquí se segueix el problema de l'escepticisme de la comunicació, car no hi ha forma de comprovar des d'un criteri exterior, l'adequació dels conceptes intermentals. En canvi, la funció del llenguatge, en Hamann, no és tant la de comunicar informació com la de comunicar els éssers entre si (Griffith-Dickson, 2012: 61). Ser conegut i «ser adreçat» són dues necessitats lingüístiques bàsiques que manifesten la qualitat òntica de la comunicació, el fet que hom només pot ser en l'acte de combregar amb els altres.

¹⁹⁴ Introducció, § 20.

En la dita concepció instrumental, les paraules són finestres amb el cristall de la sensibilitat particular, que ens obren l'accés a les coses. Les paraules transmeten impressions particularitzades que deuen desparticularitzar-se en comunitat en forma de conceptes freds que la raó interpreta ambigüament. Aquesta ambigüitat podria superar-se si la capacitat lògica de la raó pública pogués encunyar de mode universal, amb independència de la influència de l'experiència pròpia en la paraula, cada mot, i conformàs, així, un llenguatge científic. Des d'aquesta perspectiva, endinsar-se en un idioma no és, per tant, l'enculturació en una cosmovisió, sinó la translació paraula per paraula, expressió per expressió, de l'idioma aliè al propi. El problema principal per a aquesta concepció rau en la necessitat de desparticularitzar la paraula respecte de la idiosincràsia que la comunitat aliena hi aporta i que la «idiotitzaria», la inutilitzaria.

Però, per a Hamann, el llenguatge instrumental topa amb a la inviabilitat de la traducció sota l'aparença de la traducció total. Hom creu –té fe– en la sinonímia de les expressions idiomàtiques perquè hom interpreta les vivències dels idiotismes com a solatges que poden ser filtrats. Tanmateix, d'acord amb l'escepticisme de la comunicació, hom ha de negar des del principi, pel racionalisme inherent, la possibilitat d'emplenar de contingut el pressupòsit de l'existència exterior, del món i dels altres, perquè hom mai no està segur de l'èxit de la comunicació, atesa la inaccessibilitat a l'interior de l'altre. En la cosmovisió instrumental del llenguatge es repeteix la combinació de necessitat i menyspreu de la fe que caracteritza la Il·lustració, la relació tamàrica amb la fe,¹⁹⁵ en la mesura que, malgrat el fet de contemplar la necessitat de filtrar els idiotismes, hom no és capaç d'adoptar una postura extracultural des de la qual decidir l'extensió i entitat d'aquesta filtració. Així les coses, hom ha d'admetre, des dels postulats propis, la impossibilitat d'aquesta tasca, a pesar de tota la confiança en l'èxit de l'empresa: «La filosofia i els polítics han necessitat l'espasa de la superstició i l'escut de la descreença per a tots llurs enganys i accions violentes realitzats en conjunt, i han abusat de la fe dogmàtica tant per mitjà de l'amor com per mitjà de l'odi, d'una forma més greu que Amnon amb la germana del seu germà Absalom» (*GOSC*, N III, 1951: 312). En Hamann, en canvi, la fe en l'èxit de la comunicació amb l'altre, s'assenta en la teoria de la configuració del pensament des de la impregnació de la tradició en el llenguatge. És més, sense la cosmovisió del llenguatge dialèctic i la noció de subjectivitat vacil·lant, no hi hauria forma de connectar les illes de les ments individuals que el llenguatge instrumental suposa. D'igual

¹⁹⁵ «Però l'odi que va sentir Amnon per Tamar després de violentar-la va ser major que l'amor que abans li havia tingut» (2Sa 13,15).

forma, la incompletud de la traducció intercultural es contraresta des de la complementació polièdrica de perspectives culturals en Déu, açò és, des del desplegament infinit del ser de la lingüïsticitat en la Història.

Atesa la inherent sociabilitat del llenguatge com a tradició, com a comunió, com a mar intersubjectiva que agermana ònticament les consciències, la concepció instrumental del llenguatge ha de derivar, per força, en la instrumentalització de la Humanitat, car du com a germen la desconfiança mútua, la invisibilitat de l'altre, l'amenaça de la cosificació bijectiva. La raó és comuna perquè el llenguatge ens fa comuns, comunitaris, empàticament comunicants i en confiada comunió, en què els uns depenen dels altres de forma inqüestionable, insuperable. La construcció d'una raó pública sobre la base de l'estranyament, indica la fractura imaginària de la societat. En aquest marc hem d'incloure el fragment revelador de la Torre de Babel, en què Déu es veu compel·lit a dividir les tradicions per remarcar la dependència comunitària de l'existència contra l'artifici d'una raó pública que es veu capaç de comprendre la realitat objectivada, d'obtenir veritat universal per la via ràpida de l'autoposicionament impostulat. I és que traïr la cosmovisió del ser comunitari del llenguatge és traïr Déu mateix, el ser de la lingüïsticitat heteropostulada, l'ontogènesi holista de l'existenciari a autocompletar. La caiguda ha afectat no sols el llenguatge en el moment del pecat original, és a dir, amb l'aparició de la consciència genèrica, sinó també, posteriorment, en el de la Torre de Babel, amb l'aparició de la consciència discreta; en açò es fonamenten les dificultats per a reassumir la vivència original que dóna lloc a la paraula. Recordem que: «Parlar és traduir –d'una llengua d'àngels a un llenguatge humà» (*AENU*, N II, 1950: 199; *ESNU*, 1999: 277).

I és que el llenguatge instrumental em du, fins i tot, a concebre'm a mi mateix com a mitjà per als meus propis fins, perquè la flexió de l'egoïtat sobre mi mateix fa que em contemple com un tu a la mà. Amb aquesta cosificació pròpia acabe indignificant-me en la pràctica, quan reïfique en forma d'acció la meua cosificació en estat larvari. Arriba un moment que deixi de comprometre'm amb mi mateix, de pura desconfiança i pèrdua de fe en la necessitat del manteniment del compromís mutu, atès que el meu tu cosificat no és testimoni qualificat que pugui recriminar-me l'incompliment. Ja no puc pactar amb mi de mantenir-me el respecte. Sóc el meu traïdor amenaçant.

En el context de la concepció instrumental, d'altra banda, la feina de les acadèmies de les llengües esdevé la força centrífuga que tendeix a distanciar els engranatges d'una llengua com si poguessen funcionar de forma asèptica, sense fricció, per construir un llenguatge mort, robòtic, que en la seua asèpsia menysprea com un mal fill la seua mare, la tradició: «La puresa

d'una llengua la desposseeix de la seua riquesa» (VEAN, N II, 1950: 136). La cerca de la *lingua universalis* es duria a la pràctica com els científics utilitzen els tubs d'assaig. Els lingüistes tractarien de depurar, en aquest cas, el que hauria de ser la substància lingüística. Però, als ulls de Hamann, la purificació exercida sobre les paraules d'una llengua, adés faria que s'evaporés el cos de la llengua en el bull, adés la substància restant esdevindria un conjunt de símbols sense significat (Gray, 2012: 107): «Ara bé, aquesta darrera possibilitat, la d'obtenir la forma d'una intuïció empírica sense objecte ni signes de la mateixa, a partir de la qualitat pura i buida del nostre ànim [*Gemüts*] extern i intern, és precisament el Δός μοι ποῦ στῶ¹⁹⁶ i el πρῶτον ψεῦδος,¹⁹⁷ la clau de volta mateixa de l'idealisme crític» (MPV, N III, 1951: 289; MPRP, 1999: 44).

La influència del racionalisme en la raó científica es veu en el fet que aquesta trasllada al llenguatge les característiques adjudicades per aquell a la sensibilitat, en considerar-lo una mena de receptacle que, malgrat esdevenir fonamentalment passiu, encara té prou força per a distorsionar la seua comesa, el trasllat d'informació. D'igual forma, el millor llenguatge, la *lingua universalis*, hauria de ser pur receptacle passiu, limitat al transport de la mercaderia valuosa en les millors condicions possibles, és a dir, remetent-la tal qual l'havia emmagatzemada al principi, sense cap afegitó, sense cap tara, sense modificació:

«Tanmateix, si tot el saber humà pot reduir-se a uns pocs conceptes fonamentals, i si els mateixos sons ocorren sovint en la parla, així com les mateixes imatges en diferents tauletes jeroglífiques, tot i que en combinacions sempre diferents, per mitjà de les quals aquells multipliquen llur significat: llavors aquesta observació s'aplicaria també a la Història, i hom podria abraçar tot el rang d'esdeveniments humans i el decurs complet de llurs vicissituds i dividir-los en subseccions, igual que hom divideix el firmament estel·lar en figures, sense conèixer el nombre d'estrelles» (GOSC, N III, 1951: 310-311).

7.2.2.- LA DESVENTURA DE LA RAÓ MODERNA

La raó moderna, en una altra vessant, ha anul·lat el concepte de vergonya per mitjà de l'anul·lació prèvia del concepte de pecat, no tant pel fet del desbancament de la instància fonamentadora, Déu, sinó per la incapacitat d'obtenir-ne un substitut. Des de la vessant de

¹⁹⁶ «Doneu-me un punt de suport», atribuït a Arquímedes.

¹⁹⁷ Vegeu nota a peu de pàgina núm. 65 sobre la «falsedat prèvia».

llibertat de l'ésser humà, l'home no troba el camí per a reconèixer-se en res de mode que pugui materialitzar un assentiment o una indignació, sinó que més bé cau en el gal·lionisme. La raó il·lustrada ha construït, així, una llibertat en abstracte, absoluta, cega, desorientada, atzarosa, irrecognoscible. L'autoreferencialitat d'una raó que no reconeix que se sustenta en la fe en darrer terme, és la pedra falsa, el $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$, sobre la qual recau tot el castell en l'aire de la Il·lustració. També $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$, falsa base i error d'origen, és la concepció d'una raó universal, que es pot construir amb independència del diàleg de vivències amb què tota llengua confecciona el seu món (Betz, 2012_a: 213, 234, 245). La conseqüència de la instauració d'una raó separada de l'emotivitat humana és, contràriament al que semblaria, la construcció d'un món irracional, amb una manca absoluta de sentit, amb una espontaneïtat cega que no pot ser canalitzada per la raó, ja que aquesta s'ha tornat desfermada en la instrumentalització de la realitat.

La desventura de la raó moderna, en el camí de deshumanització de la realitat, ha dibuixat, al seu torn, una divinitat deshumanitzada, producte d'una teologia asèptica que, des de l'objectivitat erudita de la seua filosofia, ha allunyat del concepte de Déu tota connexió amb el mode de ser més autèntic de la realitat humana. I és que ha distanciat aquesta realitat humana respecte del fenomen religiós del relligament amb la transcendència que seguia el sobrerencolliment del jo en les situacions crítiques, per a desbordar-se en el no-jo. Déu ha esdevingut, més bé, un segell fred que tan sols des de la decadència de la seua lluentor en el pla de la vivència emocional i de la resistència que mantenen les aspiracions d'eternitat en la consciència discreta, representa encara el desplegament metaesquemàtic del ser.

Hamann pot admetre l'artificiositat del concepte del Déu de la metafísica, perquè hom ha seleccionat en aquest els trets més purament racionals, potenciats a la màxima expressió, tot oblidant els trets autèntics, els lingüísticitaris, i la disposició empàtica per a la comunicació, com si hi hagués en la raó escindida una força que l'impulsàs a distanciar-se del concret: «Certament, a partir de tants judicis analítics hom deuria concloure un odi gnòstic a la matèria o, també, un amor místic a la forma» (MPV, N III, 1951: 285; MPRP, 1999: 39). En aquest sentit, la raó acaba per adorar-se a si mateixa a través d'un ídol que reflecteix les seues aspiracions màximes (Feuerbach, 2013: 66, 87).

I és que dins de les maneres habituals de la raó escindida trobem la prosopopeia de les accions, la substantivació dels quefers, la transformació dels processos en subjectes, fins al punt que en el procés de prendre-hi consciència, pren consciència també com si el mateix procés en qüestió fos el subjecte que es pensa que és. D'aquest mode, la raó escindida es veu a si mateixa com el subjecte-raó previ al procedir de la racionalitat: «No em trobe tan bé amb

la pregunta què és la raó, com, en canvi, amb què és el llenguatge. I aquí pressupose el motiu de tots els paralogismes i antinòmies que hom deixa en aquell a compte. D'aquí que les paraules siguen preses per conceptes i els conceptes per les coses mateixes» (ZH V, 1965: 264 –núm. 782–, Carta a Jacobi de 14.-15.11.1784). Però aquesta substantivació no se sent satisfeta amb la pròpia manera de fer que la raó discreta adopta en cada individu, sinó que se sent amb el valor de considerar-se subjecte generalitzat, raó intersubjectiva, desenganxada, nogensmenys, de tota influència d'intersubjectivitat cultural i passional autèntica: «Llavors què és la tan lloada raó amb la seua universalitat, infal·libilitat, extravagància, certesa i evidència? Un *ens rationis*, un ídol inútil [Ölgötze], a què una superstició cridanera de la desraó atorga atributs divins» (*Konxompax*, N III, 1951: 225).

Tanmateix, l'home només ha pogut construir el món a través de l'expansió de l'empatia sobre les coses, en el que representa una expansió d'una subjectivitat vacil·lant pertot arreu: «Aquesta analogia de l'home amb el Creador comunica a totes les criatures llur contingut i caràcter, de què depèn la lleialtat i la fe en la natura sencera» (*AENU*, N II, 1950: 206-207; *ESNU*, 1999: 287). Tan sols en un moment de replegament posterior inspirat en la discrecionalitat del jo, ha estat capaç de desespiritualitzar-les, de deshumanitzar-les. Però en el pecat ha dut la penitència, perquè amb açò s'ha deshumanitzat a si mateix. I, fins i tot, ho ha fet molt abans de tota notícia de deshumanització de si heterogènia, procedent de l'exterior, perquè ell mateix ha estat la seua primera amenaça. D'aquí que l'home postmodern siga un home desconsolat, un home amb el cor petrificat, endurit per la incomunicació amb els marges de si mateix, amb una fenomenologia de la transcendència massa rovellada, fins i tot per a fer-la grinyolar.

7.3.- FE I CONFIANÇA

7.3.1.- FE VITAL I EVIDÈNCIA HUMIANA

Hamann denuncia les reticències de la raó il·lustrada per a eixir de la seua estança, feta a mida, cap al terreny a què condueix la intensificació de la crítica envers els límits de la raó des de la seua dependència lingüística, passional i cultural. La radicalitat de la Il·lustració per la

qual opta Hamann es fa palesa en la seua defensa del *sapere aude*,¹⁹⁸ de l'assumpció plena per part de l'individu de la funció crítica en favor del descobriment de l'autenticitat a la comunitat. Quan afirma que «qui creu més una altra raó que la pròpia, deixa de ser un home i adopta el primer rang entre el *seruum pecus*¹⁹⁹ dels imitadors» (ZH I, 1955: 377 –núm. 153–, Carta a Kant de 27.07.1759), subratlla la posició de la creença en el lloc principal del *modus vivendi*. La creença és tan poderosa, com a disposició natural humana, que creure en allò que hom no pot, perquè no hi està d'acord amb la seua disposició, esdevé una contradicció absoluta: «Si creiem les nostres sensacions, les nostres representacions, llavors de ben segur cessen totes les divisions. No ens en podem desfer a voluntat d'aquests testimonis, ni podem refutar ningú quan hi donen consentiment» (ZH VII, 1979: 174 –núm. 1060–, Carta a Jacobi de 27.04-03.05.1787). En l'imaginari hamannià, creença i crítica no estan tan distanciades, sinó que es complementen. Amb la crítica ens adonem que no hi ha cap acció sense creença.

La fe considerada en general és, en Hamann, quasi una facultat bàsica, més que no pas el resultat de facultats anteriors. No és tant un producte com en Hume, de la imaginació, sinó la base que permet el funcionament de facultats cognitives superiors: «La creença i el dubte actuen sobre la facultat cognitiva de l'home com el temor i l'esperança sobre l'impuls apetitiu d'aquest. La veritat i la falsedat són instruments per a l'enteniment: (vertader o fals) les nocions de bo i dolent són instruments per a la voluntat. [...] “Aquesta creença (en part negativa, en part positiva) és prèvia a tots els sistemes [...]”» (GOSC, N III, 1951: 317). La fe no es distingeix, primordialment, per ser el trampolí que permet superar les constriccions que exerceix la sensibilitat sobre l'esfera del coneixement en l'intent de trobar universalitat, o apodicticitat, sinó que molt abans de sentir la necessitat de viatjar al món segur de l'apodicticitat ja hi havia fe, com a trampolí que permetia de viure la vida, que accionava el caminar de la voluntat, que impedia, en tot moment alerta, el desànim i la desil·lusió de l'obertura que el dubte planteja en l'esfera de la possibilitat absolutament norèica. La fe, considerada en general, no naix, doncs, de la pura inducció, sinó d'una mena d'impuls inconscient, profund, incontrolable, de la voluntat, atenent sobretot els interessos de la vivència. Actua, així, de la mateixa forma que els sentits, que són despertats indefugiblement pels continguts de consciència heterònoms: «La fe no és un assumpte de la raó i, per tant, no pot sucumbir a cap atac d'aquesta; perquè la fe sorgeix tan poc de les raons com el gust i la vista» (SODE, N II, 1950: 74).

¹⁹⁸ «Vale et sapere AUDE!» (ZH I, 1955: 445-446 –núm. 168–, Carta a Kant de desembre (?) de 1759).

¹⁹⁹ Vegeu nota a peu de pàgina núm. 179.

I és que Hamann insisteix, per mitjà de Hume, en el fet que l'assumpció que duem a la pràctica diàriament en l'acceptació de la realitat exterior i en l'acceptació de la nostra pròpia existència respon a una fe natural, espontània i existencial prèvia a tot desplegament racional. De fet, des dels paràmetres del cientisme, el jo no deixa de ser una presumpció racional espúria, en tant que és impossible experimentar-nos com a substàncies contínues i simples, i en tant que és impossible experimentar-nos com a subjectes, sense objectivar-nos: «La nostra pròpia existència i l'existència de les coses que hi ha fora de nosaltres sols es poden creure i no es poden copsar d'una altra forma» (*SODE*, N II, 1950: 73). Hi torna en un altre lloc, de forma quasi calcada: «La nostra pròpia existència i l'existència de les coses que hi ha fora de nosaltres sols es poden creure i no es poden demostrar de cap altra forma» (ZH VII, 1979: 167 –núm. 1060–, Carta a Jacobi de 27.04.-03.05.1787).

També, per tant, el món exterior i la nostra mort futura són creences i les hem de prendre com a axiomes impossibles de demostrar. Sense l'acció de la fe en la validació d'aquests axiomes, el nostre coneixement no tindria sentit. Per mitjà de la fe inductiva, la temporalitat de la consciència no immediata –o reflexiva– unifica el passat i el futur en el present, tot mantenint-los units substancialment malgrat, i per davall de, la diversitat de natures dels fenòmens; en el present té en compte el que s'ha experimentat, les conjuncions constants; i aquestes s'impulsen cap a davant de mode que pretenen prevenir el que vindrà. Quan aquesta temporalitat s'aplica a la mort pròpia, l'home acaba d'adquirir un rang ben superior al de l'animalitat, que l'aproxima a Déu. Si més no, com a Humanitat, aquesta temporalitat pot tenir a l'abast l'eternitat de la semirecta –amb origen però sense fi–.

Malgrat que inferim per inducció empàtica la nostra mort futura a partir de la mort dels pròxims, ens hi neguem a acceptar-la. De fet, pretenem aquella eternitat de la semirecta en el dia a dia. Fins i tot, tendim a estendre aquesta negació als éssers sobre els quals s'ha expandit el jo a través de l'amor. L'enteniment que admet espontàniament la realitat exterior per donar sentit a la vivència, no pot fer-se càrrec de la mort pròpia i la dels més estimats, just pel mateix, per mantenir el sentit de la vida. Per tant, hi ha una necessitat fidèica vital major que la necessitat fidèica inductiva: «Què hi ha de més cert que la fi humana, i de quina veritat hi ha un coneixement més universal i acreditat? Tanmateix ningú no és tan espavilat per a creure tal cosa» (*SODE*, N II, 1950: 73). En l'assumpte de la pròpia mort, la capacitat inductiva es concentra en el dia a dia, tot abandonant l'empatia amb què funciona l'analogia en mi del que li ocorre a l'altre. La inducció s'intenta cenyir, idealistament, a la consideració d'una conjunció constant exclusivament jòica, de mode que menysprea com una possibilitat ínfima la mort sobtada: «Hi ha demostracions de veritats que són tan poc vàlides com l'aplicació que

hom pot fer de les veritats mateixes» (SODE, N II, 1950: 73). I és sols quan el poder de la voluntat minva excepcionalment, en estats de decrepitud, que la inducció recupera amb força la via empàtica i, amb aquesta, l'aparició del temor i tremolor. La fe en la nostra mort futura en forma de temor i tremolor en situacions crítiques, a més d'assentar la consciència no immediata amb l'escissió de la temporalitat, per la separació present-futur, impulsa la necessitat de la Providència ultramundana, perquè provoca una sensació d'abandó existencial insostenible des del moment que la psicologia del ser es troba amb una situació inassumible, la del pas del ser al no ser.

En aquest context, davant la inèrcia de la desorientació i desfonamentació de la raó postmoderna, no serveix de molt la darrera ranera de la paralització de les idees regulatives en forma d'ètica universal a les escoles, per tal de suportar una realitat sota l'amenaça constant del terrorisme moral i l'abderitisme.²⁰⁰ Ja no hi serveix l'últim recurs del foment d'un hàbit col·lectiu que desemboque en fe, de l'actuar-com-si, com si es pogués prescindir de la potència de la incredulitat dins del mateix paradigma-hàbitat en què no hi ha oxigen per a la fe.²⁰¹

Una de les fonts del problema de desfonamentació contemporani ha estat el fet d'haver confiat en excés en el mite de la subjectivitat discrecional i en l'apodicticitat intersubjectiva, açò és, en la *lingua universalis* i les categories de la raó pura (Rosenzweig, 1994: 21).

Però que no hi haja forma de distingir la prova per damunt de la fe, la demostració per sobre de la creença, no implica l'anul·lació de tota evidència, sinó sols l'anul·lació de l'evidència cartesiana. Hamann encimbella, en el lloc d'aquesta, el que podríem anomenar evidència humiana, perquè la certesa de la identitat de la tautologia resta empetitida en comparació amb la certesa del sentit de la pròpia existència i la de la realitat en què existesc. El jo i el món són dues conclusions, primer, innecessàries, perquè són irrenunciables; i, després, impossibles, perquè no hi ha forma de demostrar-les. Podem, a partir de l'aparició de l'evidència, creença i consciència humanes, diferenciar entre el desconeixement i la

²⁰⁰ Kant contrasta les tres hipòtesis historicistes, les dues primeres, més bé antihistoricistes i només la tercera pròpiament historicista: la primera, el *terrorisme moral*, que entén la Història com a regrés, involució; la segona, l'*abderitisme*, que entén la Història com a cercle viciós, bucle, un romandre sempre en el mateix lloc que abans; i l'*eudemonisme*, que ja veu el progrés moral de forma evolutiva prenent forma tot al llarg de la Història (Kant, 2009: 197).

²⁰¹ «“La meta ha esdevingut incerta, veritat? No importa, simplement actue com si n'estigués convençut”. Sí, però... és que precisament ja no n'estic convençut. “No importa, no importa, amic meu: com si! Fique-s'ho al cap” [...] “Però si no s'ho ha de creure. Sols ha de fer com si s'ho cregués”» (Rosenzweig, 1994: 20).

ignorància. La segona és pròpia de la *certitudo* cartesiana; el desconeixement està, en canvi, en un nivell més alt de coneixement, de presa de consciència, perquè hom hi ha superat el mite de l'escissió de la raó escindida (Goesser, 2011: 31).

En Sòcrates, en canvi, aclamat per Hamann, la seua ignorància era pura sensació o intuïció del fet que la raó teorètica estava construïda sobre mers ciments que la feien trontollar; la seua ignorància era també fe en la incapacitat de la raó per a obtenir certesa absoluta; era una fe intuïda a partir de la inconstància lúdica i pugilística de la lògica teorètica; d'aquí que hi entrés al joc irònicament. Sòcrates juga amb aquell tipus de raó sofística a dur-la pels viaranyes de la contradicció, després d'adonar-se que es tracta d'una raó sense alè: «Si em proposàsseu de provar qui era d'entre nosaltres el millor tafur, hauria respost de manera diferent i, tal vegada, voldria jugar-hi per mostrar-vos que heu après a fer tan mal les cartes que entengueu, en rebre-les, de quina manera tan postissa les llanceu» (SODE, N II, 1950: 72-73). Sòcrates juga amb una fe plena de decepció, una fe patida enfront de la fe fingida dels sofistes en l'una i l'altra part de l'antinòmia; pateix amb amargor la fe en la pèrdua de la veritat: «aquell que necessita de tanta perspicàcia i eloqüència per a convèncer-se ell mateix de la seua ignorància ha d'amagar al cor una forta resistència a prendre açò mateix per cert» (SODE, N II, 1950: 73).

La fe socràtica adopta, en canvi dels moviments sil·logístics dels sofistes, l'exemple, la promesa, l'esperança de trobar racionalment la generalitat encastada en la individualitat de la imatge, és a dir, pren la forma del metaesquematisme. Els escèptics, per la seua part, han intentat dur la intuïció socràtica al llenguatge de la raó, transformar-la en sil·logismes, de mode que han provocat l'autodestrucció de la raó, han deixat llurs arguments sense validesa: «La ignorància de Sòcrates era sensació. [...] Els escèptics antics i moderns [...] es traeixen a través de llurs veus i orelles. Si no en saben res, per què necessita el món una docta demostració d'açò?» (SODE, N II, 1950: 73). S'han desvalorat a si mateixos per no encetar un nou camí delà de la ignorància –des de l'aventura del desconeixement, des del descobriment lúdic i infantil d'un nou món–, per assumir que la via teorètica era l'única via vàlida. La inadvertència de les referències axiològiques de la lingüísticitat condueix tots els pensadors –fecunds i infecunds– a la defensa, per mitjà d'una fe descombregada, d'ens racionals, d'aparences, de fantasmes amb independència ontològica: «El que hom cerca en cisternes orientals rau en el *sensu communi* de l'ús del llenguatge, i aquesta clau transforma els nostres millors i pitjors savis [*Weltweisen*] en místics desassenyats» (ZH V, 1965: 95 –núm. 721–, Carta a Jacobi de 02.-22.11.1783).

A diferència del camí emprès pel científic, l'artista se situa de ple en la plataforma del principi d'unió de contraris i, en aquest sentit, la seua *poiésis* ha d'haver bandejat el criteri de coherència basat en el principi de no contradicció. La poesia i la religió no intenten atansar la veritat com a quelcom alienat de si mateixes, sinó que assenten tot el ser propi en l'autenticitat, en la veritat viscuda de la fe, sense la qual llurs accions manquen de sentit. Però: «La imaginació [...] no pot ser una creadora de creença» (*SODE*, N II, 1950: 74). Per això, resta descol·locat el subjectivisme de l'art postmodern, perquè també des del principi ha d'assentar-se, com la raó, en la fe. Del subjectivisme artístic, Hamann denunciaria, avui dia, la incapacitat per a convertir l'amor propi en amor altruista. Esdevé, més bé, una superconcentració d'erotisme bàubic²⁰² que es pensa autosuficient en el seu pigmalionisme, de mode que sublima el viatge a l'amor aliè en amor alienat, en focalitzar la necessitat que el jo experimenta de l'altre envers el producte de la creació pròpia, autolimitat, amb la voluntat de limitar el ser propi: «Narcís [...] ama la seua imatge més que la seua vida» (*AENU*, N II, 1950: 209 ; *ESNU*, 1999: 291-292). Per a Hamann, en canvi, l'art no esdevé una parcel·la absolutament lliure, independitzada de la Història, sinó que s'emmarca en la comunicació amb la divinitat, és a dir, en l'autocontemplació intuïtiva del ser a partir de la revelació²⁰³ (Sparling, 2011: 198, 207-208).

7.3.2.- FE RELIGIOSA

El cas és que el camí de la imaginació teòrica independitzada completament del sentir de la vivència, s'ha trobat lliure per a construir reflexos, imatges borroses amb pinzellades de veracitat, ídols, en definitiva, a adorar sota l'abric que oculta la construcció espúria. El contrast entre la fe espontània i la fe de la racionalitat del cientisme, permet d'afirmar que la raó científica es comporta com una religió que sotmet la voluntat crítica als dictàmens dogmàtics dels déus que adora: l'aprioritat del pensament, la voluntat lliure de l'individu, la bondat del progrés en pro del quiliasme tecnològic, la irremissible tolerància aparellada a l'instrumentalisme, la possibilitat i necessitat d'una *lingua universalis*, la universalitat de la

²⁰² Vegeu nota a peu de pàgina núm. 122 sobre la figura de Baubo.

²⁰³ La pseudocreativitat de l'art postavantguardista ha estat tractada també en el final de l'apartat 5.2 *Voluntat i creació* de la Part I.

raó terràquia. Hamann convindria que els il·lustrats són, en realitat, els il·luminats de llur temps. Però la mitologia religiosa de la raó científica prové d'unes arrels deshonestes, que no comparteix el fideisme amb què es presenta la revelació. Més bé al contrari, mentre l'aplicació de l'exegesi sobre la raó científica ens mena a desvelar els seus orígens vergonyants, l'acció de l'hermenèutica sobre la revelació ens condueix a albirar els pressupòsits racionals, filosòfics, donadors de significat de la Creació. Tanmateix, el camí de la interpretació, de l'hermenèutica que intenta desentranyar el ser del ser humà i que posa en joc la prefiguració hegeliana de l'autocomprensíó, de la reassumpció, per part de la consciència, dels seus condicionants bàsics, no és prou intens per al sorgiment de la fe en Déu mentre l'assumpte es mantinga en el mode de ser de la consciència discreta. Sí que és fonamental per a albirar, dins d'aquest mode, la necessitat d'abraçar una axiologia condicionant que naix des del si mateix del ser de la totalitat, per trobar, des de l'esperança, la pau del sentit a què tota interpretació tendeix. Però el camí de la interpretació no pot substituir la comunicació apriòrica del ser-en-incompletud amb la divinitat mentre de forma dialèctica hom no assoleix una consciència holista en què la comunicació apriòrica del ser amb la divinitat siga no sols un fet constituent, sinó també l'únic fet real per a la mateixa consciència. Parlariem llavors d'un ser-en-completud.

En relació, precisament, amb la fe religiosa, Hamann afegeix que «La fe no és una cosa comuna [*jedermanns Ding*] ni tampoc comunicable com una mercaderia» (ZH VII, 1979: 176 –núm. 1060–, Carta a Jacobi de 27.04.-03.05.1787). No es pot, doncs, transmetre discursivament, per la via racional del llenguatge, sinó que hom ha d'apel·lar a una altra via que siga capaç de connectar vivencialment amb el receptor del «missatge». En la narració habitual, prosaica, el receptor només dóna part de si, i en rep també en part; però en la comunicació de la fe religiosa el receptor es dóna tot, es veu atrapat consubstancialment en la paraula de l'emissor, perquè aquest aconsegueix despullar la intimitat més valuosa de si mateix i, en el procés, tots dos entren en comunió. La fe religiosa és l'axioma assentat fermament –amb convicció, amb el vessament constant i la inclinació sempre present del ser propi– en la profunditat d'una vivència constituent, dotadora de criteri universal.

La fe religiosa, d'altra banda, no és compatible amb el càlcul aritmètic de la teleologia utilitarista, d'igual manera que no és el cas que hom accepti que la realitat exterior existeix perquè concloga, després d'enraonar-ho, que del contrari acabaria la seua vida. La fe en Déu és una necessitat bàsica a la qual hom no pot arribar racionalment com una taula on abraçar-se en un naufragi o com una xarxa per davall del fil d'aram de la mort, per si de cas. La fe no s'encomana per prudència restrictiva, pascalianament. La fe es pateix emotivament, com una

necessitat acompanyada pel ser propi, com a part essencial d'un mateix, com la gent creu «instintivament» en la idea de justícia, en el sentit de la justícia, com una peça constituent de la cultura que hom respira: «la fe pertany a les precondicions naturals dels nostres poders cognitius i a les guies fonamentals de la nostra ànima» (ZEVN, N III, 1951: 190).

Hamann rebutja en el fenomen de la religió l'ús de la fe racional del deisme, pel seu ínfim potencial de convicció. Així com la consciència no accepta la realitat exterior noümenicament per a poder-se explicar l'existència de la realitat interior i superar l'idealisme solipsista, sinó que l'accepta aprioricament, per un assentament intuïtiu, de què depèn tota acció; i, per tant, l'existència, amb la vivència de la fe en què aquella s'assenta, és prèvia a tota vivència reflexiva; de la mateixa forma hauria de mostrar-se el fenomen de la fe religiosa: «Totes les religions tenen una relació amb la fe en la forma d'una veritat simple, autònoma i viva que, com la nostra existència, ha de ser més vella que la nostra raó i, per tant, no pot ser reconeguda per mitjà de la gènesi de la darrera [la raó], sinó per mitjà d'una manifestació immediata de la primera [l'existència]» (ZEVN, N III, 1951: 191). En suma, la fe racional és una fe menor. Acceptar-la seria posar Déu al mateix nivell del noümen filosòfic, a què hom arribaria a posteriori, després de reflexionar sobre la incapacitat d'autogènesi del llenguatge. I és que el model de fe en què pensa Hamann per a explicar la fe religiosa és el de l'assumpció espontània de la síntesi aperceptiva. O Déu s'endinsa per complet en el jo per formar part del ser propi o no creu hom en Déu. Per creure en Déu hom l'ha d'acceptar tant com ens hi acceptem substancialment, agencialment i significativament nosaltres, com si ens hi poguéssim notar en la nostra simplicitat.

En relació també amb la religió, l'acte d'humilitat cristià de llavar els peus de l'altre, no sols té relació amb la necessitat de rentar la vanitat d'una raó teorètica que lamenta la dependència que pateix la vida respecte de la fe del realisme ingenu –o viceversa–, a què podem anomenar, per açò, fe vital; sinó que també la té amb la presa de consciència conjunta de la contribució mútua per a la perfecció, amb la predisposició a la confiança que permeta la col·laboració en l'actualització del ser, que, en la mesura que rep el fonament des del llenguatge, podem anomenar fe lingüística. Però el mèrit de la lingüisticitat no està en l'origen sinó en la meta, en la fi del camí de la vida, perquè en l'origen estan les condicions adingudes perquè el trajecte pugui ser meritori. Açò no sols val per a la concepció catòlica del mèrit de la bondat, sinó per a la protestant del mèrit de la fe, des del moment que totes dues conflueixen a través de l'hermenèutica de la revelació, en el sentit que la fe no deixa de ser, en definitiva, la fe en la bondat, la fe en el criteri que sorgeix a partir dels condicionants de la dialèctica: «la política celestial hagué de condescendir, en canvi, amb l'allí terrenal i

l'aleshores temporal, sense que amb açò s'encadenàs a un ara i ací, amb el fi, com el Sol, de completar el seu cercle brillant i etern, des de la fe d'Abraham, abans de la Llei, fins a la fe dels seus fills i hereus del perdó, després de la Llei» (*GOSC*, N III, 1951: 307). De fet, la contradicció en el judaisme entre l'estatus òntic adscrit i l'estatus òntic adquirit, entre l'herència ètnica jueva de la redempció, obtinguda passivament en la primera Aliança i reiterada en la promesa de l'adveniment del Messies (Is 7,14.9,5-6.53,3-7; Mi 5,1; Za 9,9...), d'una banda, i la meritorietat, que prendrà la forma de la voluntat de creença transcendental en la tercera Aliança²⁰⁴ i el protestantisme, d'una altra, es resol en el cristianisme catòlic amb el concepte pràctic de bondat, en què el mèrit resideix en la fe en l'altre. La fe es complementa ara amb l'impuls de l'ecumenisme, supera l'oposició anterior i es reassumeix d'un mode nou, gràcies al fet de considerar tothom, ontològicament, fill de Déu i posar, en la pràctica –però, hermenèuticament, també en la teoria–, les mires en la confiança en l'altre, en la fe en el tu.

²⁰⁴ La primera gran Aliança és la de l'Adam Kadmon. La segona gran Aliança, la de les Taules de la Llei. La tercera, la de Noè, encaixa ja amb la meritorietat de la voluntat de creença transcendental que durà a l'extrem Abraham amb Isaac i que exemplificarà el Llibre de Job. Llavors, la redempció, a diferència de la tria arbitrària del poble elegit, dependrà ja del manteniment de la fe contra tota classe de circumstàncies adverses, per damunt de tota evidència contrària. El passatge d'Abraham representa, a més, el trencament amb la tradició dels pobles del voltant de sacrificar el primogènit als déus Moloc i Baal (Lv 18,21; 20,2-5; Dt 12,31; 18,10; 2Re 3,27; 16,3; 17,17; 21,6; 23,10; Jr 7,31.19,5.32,35; Ez 16,21; Sl 106(105),37-38). Déu aconsegueix de sublimar aquesta pràctica cap al desheretament del primogènit, emmarcat en circumstàncies excepcionals, però practicat en el relat del Gènesi de forma gairebé sistemàtica. Comença amb la maledicció de Caïn (Gn 4,11-12) en favor de Set. S'estén a Ismael, que en ser il·legítim perd la predilecció d'Abraham enfront d'Isaac (Gn 21,10). També a Esau que ven la primogenitura a Jacob –Israel– per un plat de llenties (Gn 25,30-34), qui acabarà rebent la benedicció d'Isaac amb l'ajut de Rebeca (Gn 27,1-29). Igualment, Rubèn perdrà els drets en favor de Josep (Gn 29,31; 37,3-11.18-27; 48,15-16.20-22), com també aconseguirà la preferència Efraïm, en detriment de Manassès (48,14.17-19). El transsumpte culmina en l'Èxode, amb l'encimbellament de la figura de Moisès davant el paper acolitat d'Aaron. Només el relat dels fills de Noè sembla contradir la tendència, quan Sem, el primogènit, manté els drets, però no de forma automàtica, sinó després de la maledicció de Cam, el segon fill, i en el context d'una nova oportunitat per a la Humanitat (Gn 9,24-27).

7.3.3.- MIRACLES

La impossibilitat de determinar l'origen del desplegament de la llibertat de la imaginació a voluntat apunta, en Hamann, al fet que aquest origen siga un existenciari diví relacionat amb l'estranyesa, l'estranyament. Hi ha un paral·lelisme entre la forma de ser de Déu en la faceta de la tendència a l'exterioritat, al negatiu fotogràfic de si mateix, i l'impuls de la imaginació a la contrastació d'allò que hi ha amb el que no hi ha. Amb la construcció, per aquest impuls, del regne de les possibilitats, la consciència obre la porta al no-res i confirma, per a si, la voluntat lliure; però, reforça, al mateix temps, l'àmbit de la comunitat i acció recíproca²⁰⁵ perquè l'aparent oposició entre el que pot passar en la realitat i el que pot passar en la imaginació esdevé el límit que acota i aporta identitat a la causalitat. D'aquí que la possibilitat lliure de la fantasia reforce la possibilitat real de la causalitat natural i totes dues, alhora, la possibilitat impossible del miracle, açò és, la possibilitat inesperada, sols inconscientment possible, del miratge meravellós.²⁰⁶ I és que la imaginació, en el seu desplegament, és capaç de desdoblar-se contra si mateixa i interrompre la cadena de proferiments probables sense que açò afecte essencialment el crèdit de la causalitat meravellosa, atès el fideisme congènit de tot el procediment.

En aquest sentit, la imaginació genèrica –la imaginació de la consciència genèrica– és la viva imatge de la Providència, l'*alter ego* de la salvació divina, la *imago dei* de l'omnipotència, perquè en assumir l'element que reforça el lligam de la xarxa actualitzant de l'acció recíproca –la causalitat– i complementar-lo a voluntat amb la reificació del no-món de les possibilitats, obre la porta, i deixa el camí amanit, perquè intervinga la divinitat tant en el moment menys inesperat com en el més anhelat.

En el desplegament del no-res, la imaginació genèrica insisteix en l'exogeneïtat postulada de l'existència; primer perquè aquella mateixa no s'explica a si mateixa, no entén l'origen del seu procedir; no té forma d'imaginar la justificació d'aquesta forma de ser del ser propi; després, perquè amb el miracle i la Providència, la imaginació genèrica remarca la impotència

²⁰⁵ La xarxa de connexions actualitzant de la consciència reflexiva, que permet la intuïció que relaciona holistament els diversos elements del llenguatge fins al punt de sintetitzar-los en la forma d'un món amb sentit que acompanya en tot moment la consciència; la comunitat i acció recíproca faculta, doncs, la síntesi aperceptiva.

²⁰⁶ «La creació del no-res com una obra de la voluntat omnipotent, quadra, per aquesta raó, amb la mateixa categoria del miracle o, més bé, és el primer miracle, no sols segons el temps, sinó també segons la importància: és el principi a partir del qual tota la resta de miracles es produeixen» (Feuerbach, 2013: 150).

de la potència de la noreïtzació davant la inesperada aparició de la nova existència; troba, doncs, el límit del propi ser, el seu no-jo, contra la seua voluntat. És en aquest sentit que l'Escriptura aprofundeix en la revelació del fenomen de l'adoració que la màgia exerceix com a representant formal de la imaginació genèrica. Els Reis d'Orient veneren el producte final de la Providència, el Salvador, l'encarnació de la seguretat amb què l'àmbit del no res de la dialèctica de la imaginació s'esvaeix en favor de la completud en el coneixement. La màgia, representant, per excel·lència, de la causalitat, esdevé, en l'escena de l'adoració, el moment en què el ser s'autocontempla, amb respecte cerimoniós, davant la fita d'un saber que supera l'angoixa de les probabilitats; i, així, la màgia resta, per fi, tranquil·la.

Però tan sols en una etapa avançada de la imaginació genèrica, la noreïtzació que desplega en el món de la possibilitat desemboca en la no creativitat latent. En els primers moments de la consciència genèrica, quan la imaginació no científica les probabilitats d'una experiència jòica que comptabilitza detalladament els casos d'antecedents i conseqüents, la creativitat imposa una miraculositat desperta amb una potència activa que adopta la forma de l'inesperat intensament anhelat. En aquest quefer, la paraula encara és capaç d'adoptar la forma de l'artista, de l'artífex, de l'artesà; esdevé el Demiürg que pot proveir, amb l'aplegament del seu poder, un renaixement del món, una resurrecció de la carn. La fe primària, en estat incandescent, té el poder literal de la *creatio ex nihilo*, és a dir, no sols desplega la possibilitat sobre la realitat, sinó que reescriu la realitat.

D'altra banda, el miracle, no tant des del punt de vista de l'objectivitat que el rep o que el contempla –que també–, sinó, sobretot, des de la perspectiva de la subjectivitat que el realitza, és l'element més destacat de la fenomenologia de la fe, en la mesura que disposa la realització immediata, no interrompuda espaciotemporalment, del desig de l'*oratio*, de la prèdica de la paraula possible, aparentment norèica, que es concreta materialment, que s'hi encarna –en la forma de la inesperada Providència– (Feuerbach, 2013: 150-151, 173-180).

És curiós de notar com els filòsofs científics mantenen la fe en l'ús de la raó, perquè continuen confiant en la capacitat descriptiva d'allò que està més enllà de l'abast d'aquesta. Però si la fe dels científics en la raó fos absoluta, farien quelcom semblant al creient que es va llevar la vida perquè estava convençut de la vida eterna, açò és, els il·lustrats deixarien de ser científics i esdevindrien idealistes: «Un filòsof estava tan convençut de la immortalitat de l'ànima que els seus oients es van suïcidar amb alegria, com ens conta Lactanci –Agustí d'Hipona, *La ciutat de Déu*, I.22» (SODE, N II, 1950: 73). Que malgrat tota la fe dipositada en la raó, els il·lustrats no s'acaben de creure el dubte de l'escepticisme radical i acaben mostrant més fe en la fe, sense voler, que en la raó que sí que volen, demostra, al seu torn, que

en ells s'opera, metaesquemàticament, el miracle de què parlava Hume al final del capítol «Dels miracles» de l'*Enquiry*, tot i que llavors el circumscrivia a la creença dels cristians.²⁰⁷ El miracle s'hi imposa, doncs, en l'acció quotidiana de la mentalitat del positivisme: «No és la raó el primer miracle en què descansa la creença en els miracles de fenòmens extraordinaris i en les més rares excepcions de regles encara més estranyes?» (*EUV*, N III, 1951: 402).

El misteri quotidià, per a Hamann, no sols es troba en l'aparició/obtenció mimètica del llenguatge sinó en el miracle diari de les antinòmies, sense les quals el pensament no pot funcionar. La fe que hi ha en el fons de la fusió entre el més concret i el més abstracte, que dóna sentit a la noció espacial i temporal, a l'individu i la totalitat, recorda també la dita referència de Hume a la quotidianitat del miracle. El pensament necessita, al mateix temps que no pot resoldre, els límits cognitius de la divisibilitat i indivisibilitat de l'espai, de l'origen i eternitat del temps, de l'atomització i descomposició il·limitada de la matèria, de la dependència i independència de l'univers, etc. Es tracta d'uns límits que fan alhora de guies del pensament. Així, la negativitat kantiana de les antinòmies, que marcaven els problemes irresolubles però indefugibles amb què es troba la raó, adquireixen en Hamann el to positiu de l'enigma que empena de nou a abraçar la divinitat des del misteri, perquè es tracta d'un enigma constituent, condicionant, ontogenèsic.

²⁰⁷ «podem concloure que la *religió cristiana* no sols va anar acompanyada al principi per miracles, sinó que encara avui dia no hi pot creure en aquesta una persona raonable sense que se'n produeixca un. La simple raó no és prou per a convèncer-nos de la seua veracitat i qui siga mogut per *fe* a assentir a aquella, és conscient en si mateix d'un miracle constant que subverteix tots els principis del seu enteniment i li confereix la determinació a creure el que és més oposat al costum i l'experiència» (Hume, 1997: 158, Secció X, Part II, § 131).

8.- METAESQUEMATISMES BÍBLICS

8.1.- JESUCRIST

Metaesquematzar-se és també transferir-se figuradament (Jolley, 2012: 89). En *Sokratische Denkwürdigkeiten* Hamann identifica les figures de Sòcrates i Jesucrist, per mitjà del mètode del metaesquematisme, que permet la transfiguració mútua en l'experiència aliena. Hom pot metaesquematzar l'episodi oracular de Sòcrates amb la vida de Jesucrist, si tenim en compte la *kénosis*²⁰⁸ implícita a l'acte de la revelació divina que permet la presa de consciència socràtica, el reconeixement de la ignorància pròpia. Totes dues figures se senten obligades a emprendre una vida de compromís amb l'altre, amb l'expansió d'aquesta mateixa presa de consciència, dialècticament, en els conciutadans. Fins i tot, és lícit de trobar, en aquest aspecte, la transfiguració o metaesquema de Sòcrates i Jesús en relació amb la mateixa vida de Hamann, atesa la crisi personal que el va dur al compromís religiós, malgrat que s'hi distancia pel mètode selectiu o elitista que el Mag del Nord tria per assolir una expansió més duradora de la nova presa de consciència. I és que les dues grans figures mantenen el paral·lelisme de l'aproximació a la gent, en lloc de crear una via erudita, que intentàs la transformació dels valors de l'època des de l'assossegament d'un treball intel·lectual, d'empremta escrita, sense l'aspiració immediata al canvi. Així mateix, Sòcrates i Jesús estan en constant contacte amb la divinitat, tot i que el primer per mitjà d'una divinitat de rang inferior, el *dáimon* que l'insta a la negativa. També hi ha un paral·lelisme en el mode i la causa per la qual hi reaccionen violentament els membres de la pròpia ètnia; en Jesús és el mateix Sanedrí el que vol atallar d'arrel la proposta innovadora. I és que comparteixen la *parrhesía*²⁰⁹ de què parlava Foucault en *El govern de si i dels altres*, un compromís amb la veritat que pren la forma de l'obligació de ser dita a qualsevol preu, especialment davant el poder, amb l'ànim de bandejar la por sorgida de l'amenaça de qualsevol reacció visceral per part del mateix poder. De fet, les dues figures coincideixen en la forma d'acceptar una mort que podrien haver defugit. Així mateix, tots dos es mantenen fermes en el rebuig fàctic al poder polític; Sòcrates en renunciar a participar en la dictadura dels 30 tirans i en obstaculitzar el procés de les Arginuses; Jesús, en bandejar la possibilitat de revoltar-se amb els seguidors

²⁰⁸ Vegeu nota a peu de pàgina núm. 10 sobre el terme *kénosis*.

²⁰⁹ Vegeu l'explicació entorn de la *parrhesía* al final de l'apartat 4.1.1 *Una llibertat orientada per la dialèctica* de la Part I.

contra el poder romà o en conrear un camí alternatiu al dels rabins amb pretensions sinedrines. En suma, Sòcrates i Jesús representen un mode de compromís apassionat amb la veritat, per damunt dels interessos personals, de les conseqüències. Es tracta, doncs, d'una deontologia epistemològica que esdevé també deontologia hermenèutica en el moment que s'endinsa amb el mètode de l'apassionament en la interpretació de les coses.

En un altre vessant, per a Hamann, el judaisme esdevé una prolepsi del tema principal del cristianisme, un avanç del que havia de ser l'encarnació de Déu en l'home (Betz, 2012_a: 211-212). La moral del judaisme oscil·la entre la immeritorietat ètnica i la meritorietat fidèica. Tota la revelació de l'Antic Testament, tota la profecia, apunta a –i està en tensió per– l'adveniment de Jesucrist, la vinguda del Messies sobre la qual pivota el conjunt de la paraula divina, perquè esdevé la forma de superar aquella dialèctica. L'oposició es resoldrà en el cristianisme en la forma superior de la moral ecumènica del mèrit de la bondat.²¹⁰ De fet, el rebuig per part dels jueus d'aquell rei-Déu que s'humiliava es part de la lliçó que Déu vol traslladar a la Humanitat. La pietat, la compassió, el perdó, la comprensió de l'error de l'altre, és el que caracteritza també la divinitat humana. Es tracta de la capacitat de Jesucrist per a compadir-se dels enemics en el seu calvari representada en la frase «perdona'ls, que no saben el que fan» (Lc 23,34). La mateixa elecció de la redempció de la Humanitat per mitjà d'un patiment voluntari és vist com una bogeria inútil per jueus i gentils per contrastar encara més el transsumpte del perdó: «nosaltres prediquem un Messies crucificat, que és un escàndol per als jueus, i per als grecs un absurd» (1Co 1,23). No hi ha, doncs, cristianisme sense la dialèctica amb el judaisme.

I és que sense la lliçó de Crist no hi hauria hagut fàcilment un desenvolupament com l'ecumènic. Fins i tot el paganisme esdevé prolepsi del cristianisme: «el nom revelat de la cosa κατ' ἐξοχήν va esdevenir l'únic misteri del judaisme, i el misteri de les mil llengües del paganisme la πρόληψις del seu nom reservat» (*Konxompax*, N III, 1951: 226). El cristianisme continuarà l'escala que provenia del reconeixement en el paganisme del proïsme social excloent, en què les classes altes sols admetien la Humanitat en llur si; i que, després, seguirà amb el reconeixement del proïsme ètnic excloent, que admetia la Humanitat en el practicant de la religió del poble elegit. És ben cert que la raó teòrica es podria haver desenvolupat pel seu compte, com ho mostra la filosofia grega, amb independència de la Revelació. Però difícilment la comprensió que el ser humà fa de si, podria haver-se desenrotllat, sense les bases filosòfiques del judaisme, pel camí de l'historicisme i la radicalitat crítica redemptora,

²¹⁰ Vegeu el final de l'apartat 7.3.2 *Fe religiosa* de la Part I i la nota a peu de pàgina corresponent núm. 204.

que dirigeixen la consciència cap a la via de la reassumpció de l'axiologia condicionant del ser que sorgeix de la lingüísticitat.

Jesucrist com a Alpha i Omega és una figura que reivindica la completud de la infinitud divina. D'una banda, representa, amb aquest propòsit, el principi d'unió de contraris: «els senyals de la contradicció en la forma ambigua de la seua persona; el missatge de pau i alegria, els esforços i penes, l'obediència fins a la mort, la mort en la creu!» (*GOSC*, N III, 1951: 311). D'altra banda, refereix la recuperació de la concepció teleològica de la realitat, que tendeix, per mitjà de la finalitat, a la realització del model inserit en potència en l'inici de tot el procés, per sobre i per davall dels accidents. Aquesta realització no s'efectua de forma determinant, sinó des de la llibertat pedagògica, orientadora, que sempre té l'amenaça de la irredempció, de l'apagada de la llum que condueix al quiliisme. Al cap i a la fi, protològica i escatològica és la doble natura del pneuma diví inserit en la creatura com a guia de la seua llibertat: «el secret de la divinitat cristiana consisteix [...] en promeses, realitzacions i sacrificis que Déu ha fet i acomplert per al millor de cara als éssers humans [...] en la implementació de decisions divines per mitjà d'accions, obres i institucions divines per a la salvació del món sencer» (*GOSC*, N III, 1951: 312). En la mesura, a més, que un dels noms de Jesucrist és el de Fill de l'Home, tal com apareix amb freqüència en el Nou Testament, l'Escriptura indica la coincidència de ser i món, el fet que l'home és qui inicia, parcialment, la realitat en el pensament, qui la concreta a partir de l'influx diví de la parla, i qui la pot concloure, ja sia en forma de consciència d'aquest inici, ja sia amb la intensificació d'una consciència que se separe definitivament del criteri. Per això, l'home és, també, l'alfa i l'omega: «El poeta en l'inici dels temps és el mateix que el lladre al final dels temps»²¹¹ (*AENU*, N II, 1950: 206; *ESNU*, 1999: 287). Tanmateix, açò no sols se li passa desapercebut a l'home, sinó que, en el paper de concretar el dit influx diví, l'home no fa honor a aquell nom: «l'espina del bon nom amb què us dieu²¹² la senti tan poc com l'honor que Déu es féu amb el malnom de Fill de l'Home» (*AENU*, N II, 1950: 210; *ESNU*, 1999: 293).

En Jesucrist es completa el cercle de l'ensenyament diví, de l'educació que l'home rep de Déu, perquè mostra la humiliació del jo, el sacrifici per l'altre com la clau per a la viabilitat d'una raó que s'acabe d'apropiar de la lògica de la realitat des de la superació de la fase de la instrumentalització: «Trobe la unitat de la voluntat divina en la redempció de Jesucrist, de mode que tota la Història, tots els miracles, manaments i obres de Déu conflueixen en aquest

²¹¹ Per a una aproximació més profunda al sentit d'aquesta frase vegeu el final de l'apartat 8.3. *Pacte i promesa* de la Part I.

²¹² Jm 2,7 (n. de l'a.).

punt central» (*GUML*, N II, 1950: 40). La intel·ligència universal s'hi hipostasia, es materialitza, es fa carn, concentrada en una persona que expressa el criteri definitiu que ha de servir per a distingir el bé del mal, tot adoptant un contingut que resta indeterminat però, alhora, present en els quefers que la divinitat manté amb l'home des de l'origen: «Ell és –estic amb tu cada dia fins a la fi del món; Ell fou –la paraula esdevingué carn i habitava entre nosaltres plena de gràcia i veritat; Ell serà –Atén, que vinc! S'ha escrit de mi en el Llibre» (*BIBE*, N I, 1949: 248-249). Per a cadascú hi resta l'assumpte de fer seu aquest missatge cristià de la divinització del proïsme, de la consideració del conjunt de la Humanitat com si es tractés de la divinitat mateixa. El missatge és, doncs, l'encarnació de la divinitat en la Humanitat: «Tota contradicció filosòfica i l'enigma sencer de la Història de la nostra existència [...] es resolen per mitjà del document de la paraula que esdevingué carn» (*ZEVN*, N III, 1951: 192). L'encarnació de Déu en Crist esdevé la lliçó que revalora el que ens fa humans, les nostres passions, en dignificar-les, en refer-les dignes de la fusió amb el sublim.

En la fenomenologia del messianisme, que d'alguna forma representa l'imperatiu elpidològic²¹³ quan hom concep la realitat com si hi depengués d'un mateix, la fusió de les natures divina i humana, l'encarnació de Déu en l'home, es reactualitza. En aquest context, la creativitat del món, el moment fundacional de la realitat a través del llenguatge, reprèn l'activitat per mitjà d'una nova forma subjectiva de relacionar-se no discrecionalment amb el que hi ha, tota fusió prèvia d'aquesta subjectivitat amb el criteri que li dona vida. La fenomenologia del messianisme recrea el sentit salvífic de l'existència enfront del nihilisme de la postmodernitat; aquest és l'enemic que aquella calla cada vegada que es pronuncia.

La passió de Crist és la revelació que confirma el patiment de Déu, la necessitat que sent Déu de ser humà o que sent la Humanitat de ser Déu. El patiment de Déu corrobora la divinitat de la Humanitat, l'holisme de la lingüïsticitat, la completud de la mutualitat de l'existència en l'esdevenir fins a l'infinit cap a la reapropiació dialèctica de si mateix.

En definitiva, la hipòstasi de Déu en Jesucrist indica la comunió entre allò humà i allò diví que té com a mitjà el llenguatge: «Aquesta *communicatio* d'*idiomatum* diví i humà és una llei fonamental i la clau mestra de tot el nostre coneixement» (*RRLW*, N III, 1951: 27). La dualitat necessària en la interacció home-Déu per a la gènesi del llenguatge recorda la comunió de natures en Jesucrist. També mostra la fusió de la temporalitat finita i infinita que

²¹³ Encunyat en RODRÍGUEZ ARAMAYO, *Crítica de la razón ucrónica*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 52 i ss i desenvolupat en RODRÍGUEZ ARAMAYO, *Immanuel Kant: La utopía moral como emancipación del azar*, Madrid, EDAF, 2001, p. 60, l'imperatiu elpidològic és una versió de l'imperatiu categòric que es distingeix perquè insta el subjecte a actuar com si tot el món depengués de la seua acció.

pretén assolir la Humanitat amb el desplegament de la consciència holista. A més, Jesucrist representa metaesquemàticament el signe lingüístic, perquè expressa una natura invisible per mitjà d'una forma visible, de mode que aquesta pugui referir una dimensió metapragmàtica –que vagi més enllà de la simple immediatesa del significat–. Fins i tot, hom pot interpretar que la Trinitat, Pare, Fill i Esperit Sant, metaesquemmatitza lingüísticament i respectiva: a) la tradició zero, la donació divina dels existenciaris de la lingüïsticitat; b) el nouvingut, el jo, la persona a enculturar; i c) el tu, el conjunt de tus que conformen la tradició actual, el món que hi dona sentit, i que pren la funció cristiana d'adoptar el paper de la divinitat, de ser l'actualització de la tradició zero.

Per fi, la divinitat de l'home en Crist és, concentrada, la primera revelació de la veritat, el fet que l'home ha estat fet a imatge i semblança de Déu. I amb açò hom recalca l'expansió de la paraula pel món, la creació de cada cosa que hi ha en forma de paraula; perquè, així com Déu corona la creació amb la seua imatge en forma d'home, així mateix cada paraula corona la creació de cada cosa com a imatge, fins al punt que, aparentment, la imatge mateixa és la cosa o que no hi ha més cosa que la imatge mateixa.

8.2.- HUMILIACIÓ I SACRIFICI

En la dilucidació de la natura de Déu en el cristianisme Hamann insereix el fenomen de la humiliació com a constitutiu de la mateixa, no sols des del moment que Déu es trasllada fora de si per a la Creació, sinó també en la forma que de si mateix adopta per mitjà de la transsubstanciació en Jesucrist:²¹⁴ «Déu com a fill és l'encarnació originària, l'autorenúncia originària de Déu, la negació de Déu en Déu. [...] Déu pare engendra el fill, renuncia, doncs, a

²¹⁴ Cal tenir en compte la disputa en el cristianisme del segle IV entorn de la naturalesa de Crist. D'una banda, Ari, capellà d'Alexandria l'any 319, i Eusebi de Nicomèdia, bisbe de Constantinoble, defensaven que Déu i Crist eren de substància semblant (*homoiousiós*) i que Crist tenia una natura intermèdia entre Déu i l'home. D'altra banda, Atanasi, Bisbe d'Alexandria també l'any 319, defensava que Déu i Crist eren de la mateixa substància (*homoousiós*), tenien la mateixa natura. L'emperador Constantí va promoure el Concili de Nicea de l'any 325 perquè l'Església solucionàs un conflicte que l'havia dividida en dos bàndols acèrrims. En el dit Concili es va acabar imposant la teoria d'Atanasi i les idees de l'arianisme passaren a considerar-se herètiques. El moment és determinant en el cristianisme perquè confirma la identificació de la natura humana amb la divina.

la seua dignitat exclusiva i rigorosa, s'hi humilia, s'hi rebaixa, col·loca en si mateix l'essència de la finitud, del ser causat» (Feuerbach, 2013: 119).

La Revelació proporciona indicis abundants de la humiliació com a identitari del ser. La humiliació, el rebaixament, el fet de buidar-se, es fa en tres moments de forma sublim, una per cada element trinitari: Déu en adreçar-se a Adam, l'Esperit Sant en escriure la Bíblia i Jesucrist en deixar-se morir per la Humanitat: «Pertany a la unitat de la revelació divina que l'Esperit de Déu, per mitjà de la ploma humana dels hòmens sants que aquell accionava, s'humilie a si mateix i aliene la seua majestat, així com el Fill de Déu va fer en forma de serf²¹⁵ i així com tota la Creació és un treball de la més alta humilitat» (*KHB*, N II, 1950: 171). El metaesquema de la *kénosis* apareix també quan els tres Reis d'Orient decideixen adorar un altre, subordinar-s'hi, humiliar-se sota la voluntat d'un nadó, pobre, sense criteri ni futur, a cegues: «per no esmentar el malestar i la injustícia que, com a ciutadans, van causar al propi país en funció d'una reverència tan extravagant a un senyor [*Landesherrn*] estranger» (*MAGM*, N II, 1950: 140). El Sermó de la Muntanya esdevé, igualment, una lliçó epistemològica i ontològica de l'amor humil de Déu, un amor entès com la reunificació d'allò que la raó deshumanitzada, objectivament analítica, instrumental, intenta separar, de mode que s'allunya de la vivència holista de l'origen de les experiències.

L'amor de Déu apareix de forma manifesta en el sacrifici per la Humanitat a través de la mort de Jesucrist amb la finalitat de reorientar-la, de mode que la llibertat de què disposa l'home no el condueix a la perdició, a la pèrdua de la vida eterna, a la pèrdua de la reunificació amb Déu, amb la realitat. Déu, en empatitzar amb l'ésser humà des del principi, s'oblida de si mateix i amb açò instaura el sacrifici del jo pel tu: «Quant es va humiliar Déu Pare quan no sols va donar forma a un tros de fang sinó que també el va animar amb l'alè. Quant es va humiliar Déu fill! Va esdevenir un home, va esdevenir el més insignificant d'ells, va adoptar la forma d'un serf, va esdevenir el més infeliç de tots» (*BIBE*, N I, 1949: 91). I és que Déu Crist tria la humiliació, el sacrifici, com la via d'accés a l'aprenent per transmetre-li concentradament el missatge fonamental de la lliçó. Es tracta d'una lliçó aparentment moral i existencial, però en el fons també holista, en la mesura que, en l'advertiment de la fusió de pensament i món a través dels condicionants de la dialèctica, aquestes dues parcel·les, la de la

²¹⁵ «Ell que era de condició divina, no es volgué guardar gelosament la seua igualtat amb Déu, sinó que es va fer no res: prengué la condició de serf i es féu semblant als hòmens. Tingut per un home qualsevol s'abaixà i es féu obedient fins a la mort» (Fl 2,6-8)

moral i de la facticitat, es fusionen amb les d'una ontologia i d'una epistemologia ja inicialment foses en una.

Així les coses, el perdó i, per tant, la sensibilitat empàtica desbordant que supera els límits de la consciència discreta, és també un dels identitaris de la divinitat, si atenem el fet que la marca de la creu en la Història, la redempció del Messies, esdevé la fita que ha de servir de punt d'inflexió per a recuperar la via autèntica de l'autocompleció del ser per causa de la compassió de Déu vers l'home. Es tracta, doncs, d'una condescendència que té un valor hermenèutic ben remarcable, revelador, orientador.

En paral·lel amb açò, la funció de Maria en el patetisme cristià presenta el punt més profund de l'elaboració en la Pietat, on l'amor es mostra pur, en nua humiliació i sacrifici, intensificat en la compenetració del patiment aliè. Aquest patiment apareix fusionat indestriablement com a propi en la mesura que allò aliè no pot ser acceptat sinó com a part d'un mateix, de manera que en la impossibilitat de reparar la pèrdua d'aquesta part, el jo vacil·lant s'adhereix a un patiment inconsolable.

En el transsumpte de la humiliació hom troba un altre punt de distinció radical entre el judaisme i el cristianisme. Es tracta del tractament de la humilitat del cas de David contra Goliat, mixtió de pastor planer i guia, que odia tant –perquè té tanta fe en l'amor, en la idea mateixa de justícia– que és capaç de tombar el gegant. El judaisme intenta fer compatible aquest odi amb la lliçó de la humiliació de la divinitat quan l'emmarca en l'intent de salvar, des de la indefensió, el moment fundacional del criteri inherent a la dialèctica, açò és, l'empremta de la humiliació de Déu en l'home. Cal advertir, però, que si bé hi ha sovint una fusió d'humiliació i enaltiment en la dialèctica de la revelació, l'aprofundiment en aquest camí per part del judaisme no està a l'altura de la resistència reflexiva de què és capaç el fenomen cristià en el passatge en què Jesús insta a mostrar l'altra galta davant el colp rebut (Mt 5,39; semblantment en Rm 12,17 i 1Te 5,15), on la potència del metaesquema, malgrat –i a causa de– la indefensió, rau a apel·lar a l'entusiasme de l'altre que hom pressuposa prèvia a tota amenaça objectivant d'un tu egoïtzat.

La humiliació i el descens, el sacrifici i la compassió esdevenen moments de la transcendència. No hi ha transcendència sense condescendència: no hi ha res sense comunicació. La divinitat és també un trucar la porta per veure què hi ha a l'altra banda, és la necessitat de saltar al buit en cerca d'allò desconegut de si mateix. La divinitat és infinita perquè també és incompleta, sols entén la perfecció com a perfeccionament. L'amor, la cerca i recreació en l'alteritat acaba per tombar l'autosuficiència, acaba a instàncies de Déu, esdevenint, aparentment, superior a Déu, malgrat la seua superioritat primera, acaba per

destronar la completud i perfecció divines. La mateixa creació és un acte d'amor. En el principi fou la paraula, però en el principi de la paraula fou l'amor. L'amor com un crit de desesperació davant la solitud d'una dialèctica insofrible, inútil, per erma. Un crit de desesperació enfront de la manca del referent necessari per a la fecunditat, per a la diferència. L'amor esdevé l'antídot contra l'angoixa de la indiferència. Amb l'amor Déu intensifica la vida.²¹⁶

Un dels fenòmens que reflecteix aquesta renúncia a si mateix, que esdevé l'autèntic motor de la Creació en forma d'amor, és la necessitat de compaginar la convicció interior de la creença religiosa, açò és, l'impuls a expandir la veritat pròpia com a veritat universal, amb l'amor en el fenomen del consentiment de la perspectiva aliena, amb la condescendència amb la postura alternativa, en un acte en què, aparentment, Déu se subordina a l'amor, tot i que, en realitat, Déu es confirma a si mateix com a amor.²¹⁷

I és que no sols en el moment cabdal de la institucionalització lingüística, sinó també en la comunicació diària apareix la renúncia del jo en l'acte de donar i prendre de l'entesa, que seria impossible sense deixar-se vèncer, és a dir, convèncer-se de la part de raó que hi ha en l'altre i que hom acaba acceptant com a pròpia perquè tots dos comparteixen, des del principi de la comunicació, els constituents que la fan possible. Tan sols des de la renúncia, doncs, a la comunicació amb l'altre és possible difuminar la consciència moral, açò és, intentar la deshumanització de l'altre i la pròpia, en la mesura que aquesta consciència és part de la lògica de la comunicació. Si l'amabilitat de l'altre ens condueix al penediment és perquè en l'amor al tu recau la lliçó existencial per excel·lència que incita a adoptar l'elecció de l'humanisme, com si l'altre recordàs al tu la seua procedència del tu de si mateix, en forma de coprocedència mútua: «O és que menysprees la riquesa de la seua bondat, paciència i longanimitat? Ignores que la benevolència de Déu et mena al penediment?» (Rm 2,4).

D'aquí que la saviesa, en Hamann, consistesca en el desig de ser com Déu des de l'accés al mode de ser de la compenetració comunicativa, des de la humilitat; no babelianament com un impuls al desafiament, sinó des del reconeixement de la necessitat del millor referent i de

²¹⁶ Per a la procedència divina de l'amor en relació amb el perdó vegeu l'apartat 5.1.3 *La influència de l'amor en el criteri* de la Part I.

²¹⁷ «Així com Déu ha renunciat a si mateix per amor, així també hem de renunciar nosaltres a Déu per amor; perquè si no sacrificuem Déu a l'amor, llavors sacrificuem l'amor a Déu i tindríem, malgrat el predicat de l'amor, aquell Déu que és l'essència maligna del fanatisme religiós» (Feuerbach, 2013: 104). Per al menyspreu del fonamentalisme, entès com l'opció religiosa, moral o política que tendeix a la conversió violenta de les idees contràries, vegeu el final de l'apartat 6.3 *El no ideal d'Humanitat* de la Part I.

la impossibilitat de substituir-lo. Així, en referència al paganisme i al judaisme com a moments previs a la presa de consciència del cristianisme hi afegeix: «Aquesta πρόληψις de ser com Déu va obrir el pas a tot coneixement filosòfic i correcció jurídica» (*Konxompax*, N III, 1951: 224). Tanmateix, lamenta tot seguit la deriva discreta que va experimentar la subsumpció dels dos impulsos en la forma d'una raó que malbaratava tant, ja des del principi, la comprensió del paper de la sensibilitat, que la deixava reclosa en el celler de les velles andròmines; aquella πρόληψις de ser com Déu: «Va ser la meta del primer suïcida que, com un mal tret, va encontrar l'ombra en lloc del cos, perquè el cos és una mera imatge úmbrica de la cosa mateixa» (*Konxompax*, N III, 1951: 224). En esmorteir la sensibilitat, també s'obturava el camí de la compenetració respectuosa, de l'enteniment mutu, del reflex en la bondat aliena. Per això, el pecat lapsari –original– no és haver volgut ser com Déu en el sentit de ser tal com Déu és. Prendre consciència de ser part de Déu no pot ser sinó una redempció i un element fonamental del cristianisme. El pecat és haver obert la porta a ser com el dimoni, és a dir, un altre que Déu, un ser separat del ser, un ser separat de la lingüísticitat, un ser lingüístic amb una raó escindida (Griffith-Dickson, 1995: 268).

En el context de la comunicació diària s'emmarca, igualment, la conflictivitat de la figura de Sòcrates i el tipus de saviesa que representa. Aquesta representa la potència que la *kénosis* adquireix per mitjà del diàleg. I és que la *kénosis* és també el buidatge com a empenediment respecte del pensament anterior, de mode que hom hi permeta la justificació de la nova perspectiva, que és alhora un reconeixement de la posició falsa del ser propi: «El fat de la ignorància i la seua nuesa fan enemics tan irreconciliables com la superioritat del mèrit i la seua exhibició» (*SODE*, N II, 1950: 70). La *kénosis* és, així, la condició prèvia a la revelació, entesa aquesta com la consciència de la necessitat òntica del canvi del paradigma propi. La necessitat òntica del canvi és, en definitiva, el resultat de la condemna de si, que va acompanyada de la consciència de la impossibilitat del ser propi tal com és en l'actualitat. En aquest marc, els interlocutors de Sòcrates no sols s'adonen de la futilitat i inconsistència de l'entramat ideològic propi, sinó de la condemna que açò representa per a si mateixos en la concreció pràctica diària d'aquell entramat. La qual cosa no els deixa cap altra opció que la de la necessitat de la transformació de si o la de l'atac al revelador d'aquesta necessitat.

La dialèctica és, doncs, un mètode eminentment ètic, que consisteix a reprovar i demanar propòsit d'esmena al ser que no adopta una posició permesa pel criteri que s'acaba imposant. La dialèctica apel·la constantment a la consciència moral. En aquest sentit, Sòcrates és el profeta d'un Déu desconegut, el Déu desconegut de la ignorància que Sòcrates intenta comunicar a l'interlocutor, així com el Déu, impossible d'atansar, del primer criteri, des del

qual s'identifica la incorrecció de la posició, en la mesura que és un criteri exogen, sobrevingut. La recriminació constant de Sòcrates als conciutadans no es deixa assimilar a un assumpte d'incoherència lògica, sinó d'incoherència òntica. La ignorància socràtica, en forma d'ironia, es deslliga de la pressió de la raó perquè intenta convèncer de quelcom de què hom no pot convèncer lògicament, sinó de forma alternativa a la del llenguatge instrumental, de forma onticomoral. L'interlocutor, en esperar que la comunicació es realitzi en el marc de la coherència lògica i es limite al trasllat de l'objectivitat instrumental, resta ironitzat i, des del propi punt de vista, eidèticament violentat –així interpreta ell la nuesa amb què sent la penetració inesperada–, netament desarmat en un joc de nova planta, de què no coneix les regles: «Sòcrates va atraure els conciutadans des dels laberints dels sofistes erudits cap a la veritat que roman oculta, cap a una saviesa secreta, i des dels altars d'ídols de pastors devots i estadistes cap al servei d'un Déu desconegut» (*SODE*, N II, 1950: 77). Hom pot dir, per això, que Sòcrates va tenir una vida i mètode apofàtics que tendien a independitzar-se de la via apofàntica,²¹⁸ car el mestre de Plató es conduïa amb una negativitat –*apófasis*– intuïtiva, d'una banda, i pretenia, d'una altra, combregar amb l'altre per una via indirecta, alternativa a l'*apófansis*, a la d'un llenguatge cec de lingüïsticitat (Jolley, 2012: 80-83).

Cal afegir que la comunicació de l'home amb un Déu antropomòrfic que caracteritza l'essència de la religió i que en el cristianisme està doblement subratllada en la mateixa natura de Crist i en el ritual de combregar amb el cos de Crist, està reactualitzada constantment per mitjà de l'oració que, en si mateixa, esdevé un altre moment de l'encarnació de Déu. I és que en l'íntima comunió de l'ànima pròpia amb Déu hom el fa partícip de les misèries d'aquesta i, així, acciona contínuament la condescendència d'aquell, la capacitat de Déu per a humiliar-se i empatitzar amb la problemàtica humana de forma que descloga, ell també, el patiment.

L'encarnació que subjau a l'oració i la mutualitat inherent en forma de fusió dels contraris es mostra en l'intercanvi constant de papers entre el que s'humilia i el que domina. Si bé el que prega s'agenolla primerament en reconèixer les seues limitacions davant el poder a qui sol·licita ajut, en aquesta petició de solemne humilitat s'amaga alhora l'exigència de la humiliació de la Transcendència. En la seua condescendència, la Transcendència omnipotent passa de ser dominant a dominada; d'una banda, per la fenomenologia de l'orador, en què

²¹⁸ La lingüística entén per *apófansis* la propietat que denota el tipus de proposicions a què hom pot atribuir la veritat i la falsedat. Entre aquestes cal incloure-hi els enunciats afirmatius, que tenen el tret de la *catáfasis*, i els negatius, amb el distintiu de l'*apófasis*. D'aquesta perspectiva estant, el mètode socràtic intentaria arribar a la paraverbalitat del llenguatge per la via de la negació.

aquest posa, respectuosament, modestament, al seu servei la Transcendència; i, d'altra, perquè aquesta accedeix a la comunió empàtica amb el patiment de l'home.

En la consciència considerada en si mateixa, ònticament, en la facticitat pròpia, apareixen, també, els moments oposats de la dialèctica de dominació i humiliació. Així com tota consciència de si té un conat fonamental d'expansió i apropiació infinites, d'extralimitació de si mateixa, de transcendència, així mateix tan sols pot haver-hi consciència de si des de la dialèctica amb els límits que l'acoten; d'aquí que ontogènicament l'aparició de la consciència de si vaja acompanyada immediatament del fenomen de la humiliació, de l'assumpció espontània de la impossibilitat d'acomplir les més íntimes aspiracions d'expansió. No hi ha existència, doncs, sense humiliació igual que no hi ha existència que no vulga completar-se indefinidament.

D'una banda, necessite del món construït amb el tu per a existir jo i, d'altra banda, sols des de la visió que l'altre té de la meua nuesa em puc trobar a mi mateix. Hi ha, en un altre sentit encara, doncs, un vaivé, un ball entre la humiliació i el domini en un procés en què, alhora, l'anivellament a la baixa d'allò superior i l'aixecament corresponent de si, implica també la baixesa del despullament de si, la consciència de la mirada indiscreta d'altri. La comunicació més profunda i salvífica sols és possible sobre la fusió d'una elevació i enfonsament, sobre la pèrdua de la dignitat de mantenir, a estalvi de les mirades alienes, les pròpies misèries. No hi ha, per això, comunicació autèntica sense vergonya, tal com ho revela la presa de consciència de la consciència postlapsària (Feuerbach, 2013: 105, 122-124, 132, 169).

No podem oblidar que la dignitat no és el correlat de la racionalitat humana sinó secundàriament i indirecta, perquè és el producte, en realitat, de l'elevació que Déu realitza de l'home en rebaixar-se i constituir, alhora, la lingüísticitat. Per extensió, la dignitat és allò que hom hi deu a l'altre sense que s'ho meresca, per l'anivellament mutu dels sers d'acord amb els condicionants de la dialèctica. Els pares dignifiquen el fill abans que aquest adquireixca el llenguatge, cada vegada que se li adrecen com si compartís llurs paradigmes; i tot i que poden racionalitzar que en acte no hi ha comunió sensoespiritual, no poden deixar de voler adreçar-s'hi com si n'hi hagués. La predisposició a la lingüísticitat del fill hi farà la resta. De la mateixa forma actua la primera tradició o Déu: «La nostra dignitat no depèn, si l'hem de concebre bé, del nostre enteniment, voluntat o activitat, sinó que és un do d'una qualitat superior, no un mèrit innat sinó un d'adquirir, però no a partir d'un mateix, no independentment, sinó de forma absolutament dependent, i per aquest motiu es tracta d'un guany més ferm i inamovible» (ZH VI, 1975: 68 –núm. 872–, Carta a Scheffner de 18.-

19.09.1785). És concomitant, doncs, a la lingüísticitat la dignitat. Però, fins i tot, l'absència de predisposició real a la lingüísticitat per l'imitador potencial és compatible amb la dignitat, perquè aquesta depèn sobretot de la determinació del portador de la tradició a comunicar-la, açò és, de l'irrefrenable voler, de l'agent del diàleg, adreçar-se a l'altre com si fos possible l'entesa, malgrat que l'altre no puga estar-hi realment a l'altura. És el portador actual del llenguatge el que necessita dignificar l'altre amb qui es mimetitza. La mimesi té doble direcció, d'anada i tornada, entre altres coses perquè rebot amb independència de la resposta: «Ara, però, aquesta dignitat, com tots els llocs d'honor, no rau en cap valor intrínsec o mèrit previ de la nostra natura; sinó que és, com el darrer, un do de gràcia immediata del gran Donador de tot» (*PEZ*, N III, 1951: 37-38).

Per a Kant la dignitat es pot perdre, hom pot bescanviar-la teleològicament en canvi de metes que no estan a l'altura i, en aquest sentit, esdevé un mèrit que està contínuament a prova. En Hamann, en canvi, dignitat i comportament indigne no sols són compatibles, sinó francament esperables. Són constituents del ser. Hom rep la dignitat, com acabem de veure, per mitjà de l'adreçament de l'interlocutor, que adopta el paper de mimetitzador, que multiplica imatges pròpies; i el comportament indigne es du a terme per mitjà d'un dels modes de la llibertat, el de la teorització a partir de la imaginació no vivencial aplicada sobre les oblidades, desimpressionades, relacions mimètiques amb l'interlocutor, fins i tot amb l'altre de si mateix: «No són la raó i la llibertat els dons més nobles de la Humanitat i ambdós, alhora, la font de tota maldat moral?» (*ZH VII*, 1979: 14 –núm. 1019–, Carta a Hartknoch de 25.09.1786).

Però hom no pot interpretar la humiliació, en Hamann, com una representació metafòrica del desdoblament de la lògica de la realitat en la consciència reflexiva de l'home, en la mesura que hom no hi pot prendre seriosament la substantivació d'aquesta lògica. Hom tan sols pot parlar metaesquemàticament de la lògica de la realitat, perquè no hi ha més realitat que la lògica humana, excepció feta d'aquella part inefable de la lògica del ser corresponent a Déu, que més bé es comporta com una metarealitat. Per això, amb el paper central de la humiliació, la Revelació subratllaria no sols que l'home és home indirectament, gràcies a la consciència de si a través de l'altre de si –atès que la dialèctica de la consciència reflexiva sols és possible sobre la condescendència mútua de les dues parts del diàleg–; sinó també que la realitat és, en el nivell més profund, primeríssimament, realitat conscient –car no hi ha forma de concebre una realitat si no és des de la consciència dialèctica, de pensar una realitat que no siga, d'alguna forma derivada, realitat lingüística–. Aquesta humiliació és, doncs, l'única forma

d'existència, perquè sols la consciència fa possible l'existència, i només la dialèctica permet la presa de consciència.

8.3.- PACTE I PROMESA

En l'origen del fenomen de la fe, en la seua vessant inductiva, hi és el pacte amb la natura, nascut de l'apropiació de les regularitats de la dinàmica que presenta, de mode que hom confia que aquesta mantinga la paraula, és a dir, es comporte d'acord amb les conjuncions constants experimentades, ja sia de forma necessàriament certa o de forma necessàriament probable. Trobem de nou, en Hamann, l'assimilació d'ontologia i epistemologia, perquè hom espera que la realitat es comporte com ha aparegut fins ara; i, per tant, hom espera que es comporte de forma certa, açò és, necessàriament, d'acord amb una causalitat basada en nexes inseparables mai no vists, però indefugibles, inexcusables; o el que és el mateix, hom espera que la realitat siga absolutament vertadera, que responga a una lògica incontestable, que no deixi lloc a la contingència. Cal tenir en compte, també, el naixement del fenomen de la fe en el context del pacte amb els altres per mitjà de la confiança en la paraula donada. Ací entra en joc, d'una banda, la necessitat de la fe en l'altre per al bé de la comunitat i, d'altra, el fet que l'estat de consciència reflexiva es desdobla novament entre el jo d'ara mateix i el del futur que resta compromès en la instauració del vot pel jo d'ara mateix i, amb açò, construeix també el mode de llibertat, mai no absoluta del tot, de què pot gaudir l'home. Sense la fe que naix del pacte no és possible ni la decepció per l'incompliment del vot del tu que naix en el jo, ni la vergonya que naix en el jo com a decepció de si mateix. El desvergonyit es deshumanitza, per tant, perquè intenta fugir del pacte entre el jo i si mateix com a complement del vot amb el tu; es deshumanitza quan minva la potencialitat ètica de la mala consciència:

«Tots els contractes socials deriven, d'acord amb el dret de la natura, de la capacitat moral de dir sí o no, i de la necessitat moral de fer bona la paraula que hom ha donat. La capacitat moral de dir sí o no es fonamenta en l'ús natural de la raó i el llenguatge humans; la necessitat moral d'acomplir la paraula que hom ha donat es basa en el fet que la declaració interior de la voluntat no pot ser expressada, revelada o coneguda sinó oralment, per escrit o en els fets i que les nostres paraules, igual que les nostres accions, deuen considerar-se com els senyals naturals de les nostres conviccions» (*GOSC*, N III, 1951: 300).

En el fenomen de la falta a la paraula donada trobem que voluntat, consciència moral i llenguatge són consubstancials. Hom tan sols pot confiar en el compromís de l'altre, en la mesura que aquest pot aparèixer com a signe lingüístic més o menys explícit. A partir de la representació lingüística que hom es fa de la voluntat comprometedora de l'altre, hom s'hi troba també compromès, simbòlicament i profunda, i la seua voluntat mateixa l'impulsa a la realització del conveni; la seua voluntat actua fins i tot després de la frustració del compromís, amb els remordiments corresponents, en qui no l'acompleix. Aquest fenomen s'emmarca en la promesa i la confiança en què s'assenta l'origen del llenguatge. En tant que el signe lingüístic uneix dos éssers des de la connexió de la promesa, la confiança i el compromís, el món del llenguatge és, des del principi, un món compartit. La comunió òntica és inherent a l'ús del llenguatge. D'aquí que no tinga sentit la cosmovisió realista de les mònades –amb finestres– ben delimitades pròpia de la concepció instrumental i de la llibertat individual de la voluntarietat liberal. Així, llenguatge, solidaritat, sociabilitat i humanitat són arestes de la mateixa piràmide. En aquest context cal incloure, doncs, la insistència de la Revelació en el conveni: «La raó i el llenguatge són, doncs, el lligam intern i extern de tota sociabilitat, i permetjà de l'escissió o separació del que la natura va unir en constituir-se, hom anul·la la fe i la confiança, i deixa confirmades i segellades la mentida, l'engany, la ignomínia i el vici com a mitjans de la felicitat» (*GOSC*, N III, 1951: 300).

En la Revelació, l'identitari del pacte pren la forma del sí i el no. El sí i el no apareixen en la comunicació amb Déu en el moment de l'acceptació del gaudi de les fruites del jardí de l'Edèn en canvi de no prendre'n de l'arbre de la fruita prohibida. Aquest pacte es trenca amb una segona aparició del sí i el no entorn de la proposta de la serp. Del dimoni, del mal, prové l'incompliment de la paraula, tant en la versió del canvi de postura d'Adam i Eva en el punt d'inflexió lapsari, com en la de l'oferta que, des del principi, la serp els ofereix falsament: «Aquest gran arquitecte i clau de volta d'un sistema que sobreviurà al cel i a la terra, i d'un patriotisme que supera el món, va dir: que la vostra paraula siga sí, sí, no, no; la resta és del maligne²¹⁹ –i en açò consisteix l'esperit sencer de les lleis i de l'acord social, que tinguen els noms que vulguen» (*ZWOR*, N III, 1951: 24).

L'amor de cada dia és una oportunitat per a renovar el pacte del Gènesi, de Déu amb Adam i Eva, de mode que hom hi deposite la confiança mútua entre ésser lliures, sense la qual no és viable la comunitat i hom puga confirmar, així, aquella fe en la bondat, sense la qual la Humanitat no pot gaudir de vida eterna. La rúbrica que hom fa de la confiança, de la fe en

²¹⁹ «Que el vostre llenguatge siga sí, quan és sí; no, quan és no; el que hi haja de més prové del mal» (Mt 5,37).

l'altre, en el proïsme, de la subordinació de l'orgull del jo a la protecció del tu, ha de tenir, per fe, la recompensa de la benaurança. Aquesta es concreta de forma triple, en la mateixa gràcia del moment per a la persona convençuda de la necessitat de la confiança, en la pau amb què l'individu encara la mort des de la confiança en la plenitud de l'existència, i, per fi, en la capacitat de la Humanitat per a construir un futur no objectivant i gaudir, així, del paradís en la terra.

Recordem que Déu perdona la Humanitat en el diluvi universal per mitjà de Noè i la seua família, i amb açò renova el pacte d'Adam i Eva. Déu hi aplica de nou la con-descendència a la Humanitat, en el sentit d'empatitzar tant amb qui se salta la norma, que li condona la sanció. Però ara, a més, hi deixa el conveni per escrit, per mitjà de l'arc de sant Martí, de manera que reforça la confiança en l'ésser humà, de qui comprèn que forma part de la seua natura el fet de ser desconfiat i necessita de l'autoaprenentatge per a desenvolupar la seua perfectibilitat –un autoaprenentatge que està mostrant el mateix Déu, en entendre que no ha de destruir la Humanitat, car adés sempre hi és viva la flama amb què aquesta reviscola l'humanisme, adés ella mateixa mor d'inanició objectivant–. Si el primer pacte es fa des de la confiança, el d'ara encara la reforça més: «Cada reacció de l'home en la creatura és carta i segell de la nostra participació en la natura divina i del fet que som el seu gènere» (*AENU*, N II, 1950: 207; *ESNU*, 1999: 287).

Val a dir, a més, que Hamann no interpreta l'acció d'Adam d'anomenar les criatures com un element de la raó escindida, sinó des de la invitació a entrar en comunió empàtica, òntica, amb aquestes. L'acció de posar nom als animals esdevé, en Hamann, un pacte que compromet l'home amb la natura, l'incompliment del qual exigeix una sanció, l'objectivació de si mateix (Bayer, 1988: 129). Però la natura pot ser vista a la vegada pur objecte a la mà disposat a la instrumentalització –tal com l'entén la raó cartesiana– i mare divinitzada en què ens hi realitzem –d'acord amb el replantejament de la mateixa que exerceix la comprensió spinoziana–. D'aquí que pugui ser alhora víctima i ídol, respectivament. I el mateix que es diu de la natura, cal dir-ho del proïsme: «Cada criatura esdevindrà, alternativament, la vostra víctima en la batalla i el vostre ídol» (*AENU*, N II, 1950: 206; *ESNU*, 1999: 287). El fet de posar nom als animals també indica l'estat de llibertat de l'home que ha d'acabar-se a si mateix i, per fer-ho, ha de construir el món culturalment, però no absolutament lliure, sinó condicionat pels elements prèviament establerts en la constitució de la dialèctica. En definitiva, qui hauria de tenir cura de la natura, l'està i s'està destruint: «Aquesta analogia de l'home amb el Creador comunica a totes les criatures llur contingut i llur fisonomia, de què depèn la lleialtat i la fe en la natura sencera» (*AENU*, N II, 1950: 206-207; *ESNU*, 1999: 287).

Si ens hi fixem bé, en el sacrament del matrimoni l'existenciari del pacte hipostasia profundament l'identitari propi. El negatiu de si, el desig de la dona de l'altre –i per extensió de l'home de l'altra–, instaurat com a pecat en el Novè Manament, confirma, al seu torn, l'assimilació de l'acció i la intenció, d'una banda, i la sacralització del pacte, amb la dependència atemporal dels dos jos futurs respecte dels sengles compromisos adquirits pels dos jos presents, d'altra: «Res no seria, de ben segur, més beneficiós per al gènere humà i la societat burgesa que esforçar-se per aquell ideal de santedat de l'estat de matrimoni que el gran omplidor de la llei mosaica i els profetes van restaurar [...]: “Aquell que mira una altra dona amb desig –i aquell que se separa de la dona –i qui corteja una dona separada, són adúlter”» (SUDE, N III, 1951: 200).

Pel que fa, per un altre costat, al paper de la promesa en el des-cobriments dels existenciaris hom ha de comptar amb l'actitud del poeta. El poeta està tan a prop de la revelació de la realitat del ser tal com es mostra en els primers moments de la lingüísticitat postlapsària, com lluny hi està el lladre, el que és incapaç d'entrar en el troc de la dialèctica i el que no sap fer de l'egoisme un ritual sagrat en favor de la retroalimentació comunitària, el que ha fugit dels identitaris de la lingüísticitat, de mode que ha avançat cegament per l'espiral de l'ascetisme prometèic, del bucle de la raó instrumental, el que no ha perdut mai la confiança absoluta en el sil·logisme. Tanmateix, la Humanitat és la mateixa, i tots dos arrelen en el mateix sòl, una raó que va desplegant o atrofiat tendències, que pot recobrar-se fins i tot en la situació més desfavorable: «El poeta a l'inici dels temps és el mateix que el lladre al final dels temps» (AENU, N II, 1950: 206 ; ESNU, 1999: 287). L'un aconsegueix un saber intuïtiu de què no és conscient: «*ut hieroglyphica literis: sic parabolae argumentis antiquiores*,²²⁰ diu Bacon, el meu Eutífron»²²¹ (AENU, N II, 1950: 197; ESNU, 1999: 275); l'altre assoleix una ignorància teorètica de què no és conscient. El llenguatge figuratiu –que Hamann cultiva constantment– manté, per mitjà de l'esdevenir dialèctic de la significació, la potència vital de l'esquema per a transformar-se en metaesquema. Així com el poeta tensiona el ser profèticament i constitueix el món vers la promesa, el lladre destensiona apolíticament l'acompliment de la promesa, desrealitza el projecte comunitari i el replega de nou sobre la seua erma ensiïtat decebedora. En certa forma, el poeta i el lladre són l'alfa i l'omega de la consciència reflexiva.

²²⁰ «Car així com els jeroglífics són més antics que les lletres, les paràboles són més antigues que els arguments» (Francis BACON, *De augmentis scientiarum*, Llibre II, Cap. XIII).

²²¹ Vegeu nota a peu de pàgina núm. 158 sobre la figura d'Eutífron.

8.4.- PECAT I TEMOR

8.4.1.- EL LAMENT DEL PECAT

El pecat esdevé el trampolí que serveix a l'individu per a superar el distanciament que, en la consciència reflexiva plena, tendeix a patir, cada vegada més, respecte del gènere que representa. Per mitjà de l'accionament d'una mena d'imperatiu elpidològic²²² ancorat en la sensibilitat hom se sent, a través del pecat, en comunió extrema amb el gènere humà, amb qui s'identifica des del moment que pateix els remordiments que exigeixen el propòsit d'esmena, la correcció –o rectificació conjunta– de la desviació, de la individuació, per retornar a l'aplec de la comunitat. Amb el pecat hom no pot pensar des de l'utilitarisme, comptabilitzant els perjudicis per tal de minimitzar la importància de l'ofensa; ans al contrari s'hi sent, elpidològicament, com si tot, com si la realitat, depengués de la capacitat per a reconèixer la falta i per a servir-se'n de guia en circumstàncies semblants. I és que no és simplement un assumpte del mode en què el ser implementa l'hermenèutica de l'autoreconeixement, que teleològicament apunta a la reconducció de tot individu cap a la guia dels existenciaris de la lingüïsticitat; sinó també, i de mode característic, una apropiació en si o assumpció fàctica d'aquests existenciaris, en el moment en què hom se sent al nivell de la divinitat sense saber-ho, car adopta el *páthos* golgotià del «perdona'ls, que no saben el que fan» (Lc 23,34) acompanyat del «Déu meu Déu meu, per què m'has abandonat?» (Mt 27,46; Mc 15,34). Açò es veu amb més claredat en el reconeixement del pecat aliè com a propi, és a dir, en el lament en si del pecat. El *páthos* recrueix, ací, el malestar per la imperfecció innocent de la Humanitat, per l'eterna agonia en pro de la completud, pel desequilibri òntic de ser un ser en tensió entre la pressió del criteri i la infinitud del seu acompliment. El lament –no la recriminació– del pecat de la Humanitat és, en certa forma, una comunió amb Déu, passada pel filtre de les profunditats de l'infern propi, de la maldat potencial de si mateix.²²³

²²² Vegeu nota a peu de pàgina núm. 213 sobre l'imperatiu elpidològic.

²²³ «El lament pels pecats només pot estar a l'ordre del dia allí on l'individu humà en la seua individualitat es considera per si mateix objecte perfecte i absolut, que no necessita d'un altre ser per a la realització del gènere, de l'home perfecte, allí on posa en el lloc de la consciència del gènere, la consciència de si mateix exclusiva de l'individu, allí on l'individu no es considera com una part de la Humanitat i no es diferencia del gènere i, per aquesta raó, converteix els seus pecats, els seus límits i les seues febleses en pecats universals, en pecats, límits i febleses de la Humanitat mateixa» (Feuerbach, 2013: 202).

Amb el pecat original la raó objectivant comença a estendre-hi les ales. Anteriorment, l'àmbit de les possibilitats era una alteritat que, intencionalment, encara no tenia validesa, car no comptava amb la connexió factible de la voluntat, amb la concepció de la possibilitat com una possibilitat real. Es tractava d'un no res impur, impotent, incapaç de fer cap mal. L'home no podia fer encara pròpiament de Déu, si per açò entenem disposar, en la mateixa entonació de la paraula, la seua realitat. Així com Déu crea la realitat en el mateix moment d'imaginar-se-la i, per tant, no hi ha per a ell diferència qualitativa entre la realitat imaginada i la real, l'home tan sols pot accedir a aquest grau de creació quan vesteix el món de les possibilitats amb el mant de la intenció. La pèrdua de la innocència és també el guany de la creació d'un món, al preu, però, de descolorir la potència eudemònica que el caracteritzava quan es presentava en forma de vivències pures. És també el naixement de la valoració, del judici, perquè sols des de la intencionalitat hom pot comprendre veritablement el criteri, hom hi pot connectar d'una forma no merament innocent, sinó amenaçada per la possibilitat viva d'exercir el mal. Si abans, en l'estat prelapsari, la llibertat era exclusivament hermenèutica —car hom hi distingia el bé del mal però no era capaç d'assumir la distinció interiorment, en la pròpia natura—, a partir del pecat original la llibertat serà moral. I és que el càstig diví és el primer representant aliè en què la mateixa intenció humana es veu reflectida, com a confirmació de si mateixa des de la dialèctica de l'afirmació pròpia de la nova presa de consciència.

Així com en l'estat prelapsari l'home es limita a la pregunta: és bo açò?, en l'estat postlapsari fa la pregunta: per què és açò bo? Hom nota, doncs, que la indagació no és sobre la utilitat de la realitat nominal, sinó sobre la utilitat de la mateixa realitat. La doble flexió sobre si pretén un impossible, traure el cap per la finestra de la justificació de la tradició zero. La sanció és el patiment d'una existència que no ha trobat el pare que cercava, que inesperadament s'ha quedat sense Providència i amb la solitud de la seua autonomia en l'esforç del treball i del part, açò és, de la creació sense referents, sense seguretat anterior. Es tracta de la solitud d'una raó que objectiva per a sobreviure. La raó moderna s'ha dedicat a remoure el fang en què estava soterrada la pregunta pel criteri i, amb açò, s'ha vist encallada en les arenes movedisses del desempament.

En aquest context cal interpretar també el fenomen de la vergonya del moment immediatament posterior al pecat original, més enllà de la sensació de nuesa per la mirada incisiva de l'altre en l'interior d'un mateix. Ara pareix que la vergonya va aparellada amb el temor a la burla, de mode que indica la desconfiança, l'aparició del dubte en el que representa una escissió entre llenguatge i realitat, entre epistemologia i ontologia, en el moment en què

sorgeixen els altres mons possibles amb la mateixa força del món pragmàtic, fàctic, immediat, o directament depenent d'aquest. En el mateix sentit, la vergonya reapareix amb força en el tercer conveni, el de Noè, quan s'embriaga i es despulla, de mode que desperta la vergonya aliena de Cam, Sem i Jàfet i, amb aquella, la burla del primer i la pietat, la compassió, la caritat, dels darrers, que el tornen a vestir.

En la mesura que s'obre el món de les possibilitats de forma autèntica, es dispara també el distanciament respecte de la immediatesa pragmàtica de la comunicació, i amb açò esclata en dos pedaços la subjectivitat vacil·lant; dos pedaços que, a partir d'ara, ja no esdevindran la complementació de l'un i l'altre, sinó simples objectes.

En efecte, el món de les possibilitats és també un oblit de l'origen de la Humanitat. En aquest sentit, el nou mode de consciència, amb l'abstracció inherent, va desplegant un aïllacionisme que permet la instrumentalització mútua tan sols corregida des de la pressió sempre latent del criteri. A partir d'ara ja no serà fàcil l'entesa, car la paraula ja no tindrà la força captivadora prelapsària de quan no podia haver-hi una intenció, una possibilitat abstracta ben potent, que la superàs. La natura, llavors, se'ns torna muda, els símbols del llenguatge amb què la realitat ens parlava, s'apaguen i ja no són més que coses. D'aquí que la pretensió entuïtiva de reviure la vivència de la inefabilitat és també la penitència del pecat original (Benjamin, 1998: 71-72).

8.4.2.- EL FENOMEN DE LA VERGONYA

A més, el pecat, el propòsit d'esmena, fins i tot el lament pel pecat de la Humanitat, s'hi veuen reforçats per la configuració d'un tu com a testimoni latent; de fet, prenen, en bona mesura, el sentit de llur existència a través de l'influx que el tu insereix en el nostre ser per mitjà de la comunicació empàtica de valors correctors de l'egoïtat en el marc de la consciència moral: «L'altre és la meua consciència objectiva; em retreu les faltes, tot i que no m'ho diga expressament: és el meu sentiment de vergonya personificat» (Feuerbach, 2013: 203). El fenomen de la vergonya és el clau que apuntala l'entramat de les valoracions correctores representatives dels existenciaris lingüístics, coproduïdes, actualitzades en comunió amb el tu. Sense la vergonya el jo es perd en l'aïllacionisme d'un món sense tu a la vista.

Així, doncs, el fenomen de la vergonya està justificat i pren sentit en el ser del ser humà com a símptoma de l'adquisició de la llibertat moral i epistemològica de la consciència reflexiva i com a referència de reconducció de l'acció cap a l'assumpció de la seua creació, la seua autoria, la seua constitució intencional, la seua responsabilitat. La raó il·lustrada, però, no implementa aquest fenomen més que en el context de la falta d'adequació als principis que la caracteritzen. De fet, la timidesa amb què la vergonya pública orienta, dialècticament, la raó escindida, fomenta la pèrdua de vista que aquesta pateix de la panoràmica crítica focalitzada sobre els fonaments propis. Aquest «pecat» sols es pot redimir des de la refonamentació d'una veritat crítica conscient de la manca de fruits de la raó exclusivament racional, que cerque, per camins aliens als objectivants, la reassumpció mútua de realitat i coneixement. En aquest sentit, «la veritat us farà lliures» (Jn 8,32) no de tot prejudici, sinó de la manca de consciència dels prejudicis. En aquest sentit, igualment, «la veritat us farà lliures» també del pecat (Jn 8,34) de l'escissió entre el subjecte i objecte d'experimentació i de la vergonya de sentir-se descoberts en la pròpia nuesa per un pensador aliè, que es presenta igualment nu: «No conegues més ideal d'Humanitat que el *Ξεαυτον εν Ξεαυτω*²²⁴ de Bonifaci –un lema de ment dèbil, irresponsable [*hasenherzig*], lent, maliciós, interessat, gelat i egoista–, sense entendre ni jota, com si, en aquell, hom s'hi trobàs a gust, les vergonyes del qual són membres ben vius que després del desenllaç i la transfiguració llanguixen» (*SFB*, N III, 1951: 207). La transcendència divina es mostra nua, al seu torn, quan revela la possibilitat inabastable de la immanència del ser en el pla de la metaonticitat.

Per un altre costat, amb l'encarnació de Déu en Jesucrist el ser redimeix simbòlicament, per mitjà de la divinització de la sensibilitat, la víctima col·lateral hermenèutica de l'aparició de la vergonya, de la consciència de nuesa, la genitalitat, en redescobrir-la com a geni·alitat, en revelar la seua provenença gènica. En la mateixa línia, cal advertir que el pecat del lapsus té de bessó primogènit el record vague i plaent de la gràcia perduda. Es tracta del plaer de sentir-se descobert en la intimitat amatòria, especialment en el fenomen de l'èxtasi, que està en estreta relació amb la nuesa amb què hom se sentí descobert per primera vegada, quan el ser estava en contacte estret amb l'harmonia de la consciència paraverbal i de la subjectivitat vacil·lant. El recobriment de la fulla de parra serveix de metàfora de l'ocultació del ser i de l'inici de la tensió envers el seu des-cobriment.

En aquest context, la parla despulla el ser propi; comunicar, publicar, mostren molt més del que pretenen ensenyar, perquè a través dels modes, de les ocultacions, dels subratllats,

²²⁴ «El si en i per a si».

dels èmfasis disfressats, dels tons d'indignació, rebuig formal o aprovació, de les reiteracions i tota altra classe de matisos i recursos estilístics que apareixen en l'escriptura i la conversa, hom desvela els seus interessos, la seua posició, les seues vergonyes. La comunicació esdevé un híbrid fet, d'una banda, d'allò que hom diu obertament, del sentit comú, del seny, del que la comunitat és capaç d'admetre a primera vista, en la superfície, en el teatre de màscares de la societat, i fet, també, d'altra banda, de la impudicitat insocial que malda per fer-se camí per sota de la paraula. En aquest sentit, l'apel·lació de Déu a Adam i Eva després del tast de l'arbre de la ciència (Ge 3,9-13) està en la tònica de l'adreçament «Parla, perquè et puga veure», expressió anònima atribuïda tradicionalment a Sòcrates,²²⁵ amb què el geni de l'autor de la sentència reivindica l'accés a la part oculta del ser de cadascú per mitjà de la que s'exposa a la llum de la superfície. I en l'aparició subsegüent d'Adam i Eva amb la fulla de parra, el ser de la lingüisticitat mostra la tendència a l'ocultació del ser de si mateix per amagar la desviació realitzada ja en el pla de la intencionalitat: «La dicció fa sovint la cosa, com el vestit fa l'home; cada cosa és un embrió invisible, el concepte i contingut del qual a partir de la dicció sorgeixen a la llum, per dir-ho així, i esdevenen visibles. D'aquí aquella ocurrència del savi: parla, perquè et puga veure» (*USJ*, N IV, 1952: 456). Recordem, en la mateixa línia: «la paraula des del pensament revela el cor de l'home» (Sir 27,(7)6).

Val a dir també que res no indica, en el relat mosaic, que la nuesa haja de ser motiu d'avergonyiment als ulls de Déu. Més bé, sembla que Déu es manté al marge d'aquest judici i que són la mateixa parella els que s'hi senten avergonyits, és a dir, descoberts en la consciència de compartir consciència de forma tan profunda amb l'altre, que sembla que no tinguen privacitat en els pensaments. La presa de consciència holista de la realitat hauria de ser prou motiu per a recuperar l'orgull de la nuesa: «No és aquesta vergonya una taca amagada de la nostra natura, i alhora un retret mut del seu magnífic, savi com ningú i altament venerat Creador?» (*VSE*, N III, 1951: 199).

Més bé, des de la visió que Hamann té de la sexualitat, el pecat es trasllada, d'una banda, a la pudicícia, per resistir-se a la dinàmica d'aquella compenetració vital capaç de fecundar el cos i l'ànima; i, d'una altra, a la doble moral d'una burgesia que dessacralitza l'amor en acomplir les satisfaccions sexuals fora del matrimoni. Per això menysprea una moral burgesa

²²⁵ «*Rede, dass ich Dich spreche*» [Parla, perquè et puga veure] apareix tres vegades en les obres de Hamann, en l'*Aesthetica in nuce* (N II, 1950: 198), en *Zwei Scherflein zur neusten Deutschen Literatur* (N III, 1951: 237) i en *Über das Spinozabüchlein Jacobis* (N IV, 1952: 456); trasllada el pensament del llatí «*Loquere, ut te videam*», metaesquematzat. La tradició atribuïa a Sòcrates aquesta frase perquè així ho va fer Apuleu en el segon fragment de *Florida* i, posteriorment, Erasme de Rotterdam en *Apothegmata* III, 70 (Haynes, 2002: 266 i ss).

que en l'assumpte del matrimoni és capaç de perdonar l'adulteri però no el concubinat:²²⁶ «Malgrat que a cap altre país el matrimoni en consciència és tan legal com a Prússia, encara hi sembla, en el fons, a certa gent més ofensiu que la prostitució i l'adulteri, perquè els pecats *à la mode* estan per damunt de la llei i la consciència» (ZH III, 1957: 263 –núm. 469–, Carta a Herder de 14.-15.10.1776). Totes dues concepcions de la sexualitat, la del recat i la de la doble moral, impedeixen l'arribada a la comunicació holista. En aquest aspecte, tan inútil per a l'hermenèutica del ser en el mode de la sexualitat és la masturbació bàubica com la virginitat circumspecta: «Ni sóc, en absolut, una vestal consagrada ni vull ser una vella Baubo» (SUDE, N III, 1951: 201).

La sexualitat en l'amor compromès té l'efecte hermenèutic de recordar la necessitat de retornar a l'origen de si mateix, de replegar-se sobre si per a recobrar-se en la completud, d'una banda, i d'insistir en la interdependència de tota aparent individualitat, d'una altra. A més, és capaç de desplegar una trinitat òntica, la del viatge de retorn a l'origen com a fill, la de la fusió de la individualitat actual amb el complement de l'amant amb què arribar a albirar el pneuma de la completud i la de la potencialitat de la paternitat. La dona, en aquest cas, pren amb més força el paper del *páthos*, en sacrificar amb dolor, tant en l'alfa com en l'omega de la sexualitat natural, açò és, en la primera relació i en el part, la individualitat aparentment autosuficient, en favor de la transformació del ser de si mateix en el desplegament de la potència de la maternitat, en el retrobament de la seua infantesa en la de l'infant i en l'autodescobriment de la vessant hedonista de la part oculta dels *genitalia*. El part, que es presentava, en aparença, com una maledicció divina, és alhora una benedicció; les emocions enfrontades en el dit fenomen se superen en el moment de la trobada del fill amb la mare (Griffith-Dickson, 1995: 249, 258, 265-269).

8.4.3.- EL TEMOR A LA SERP

El transsumpte del pecat està, d'altra banda, estretament relacionat, en el punt d'inflexió lapsari, amb el del temor. El temor en la Revelació representa la multiplicació dels sentits i de

²²⁶ Recordem que, després del fracàs de la proposta matrimonial amb Catherina Berens, Hamann va mantenir una relació de matrimoni en consciència amb Anna Regina Schumacher, amb qui tindria quatre fills. Vegeu nota a peu de pàgina núm. 6 al respecte.

la consciència en un estat d'alerta que prepara tot el ser per a la lluita, de mode que intensifica el seu poder en anul·lar l'amenaça sibil·lina de la sorpresa –de l'astúcia de la serp–, de l'advertiment d'un futur inesperat. El temor és, doncs, el motor que alimenta la previsió de l'avenir en base a la cerca constant d'aquells indicis que permetran la inducció, tot recreant el passat.²²⁷ «Quan hom considera tota la força, presència d'esperit i velocitat de què no som capaços, ens inspira el temor d'un perill extraordinari: llavors hom entén com de superior és el cristià a l'home segur i natural, perquè cerca la benaurança amb constant temor i tremolor» (*Brocken*, N I, 1949: 308). Aquest transsumpte de la revelació apareix també en el paganisme a través de la faula d'Esop, en què la confiança que acompanya l'empatia de qui es compadeix d'una serp que pateix fred i que acaba aixoplugant sota la roba que vesteix, és traïda sobtadament per la mossegada subsegüent, inesperada des de la protobondat de la innocència prèvia al lapsus traumàtic (Sparling, 2011: 71). L'amenaça de Déu –el temor a Déu–, la por al càstig criterial, contribueix al desenvolupament de la consciència reflexiva lliure²²⁸ perquè posa l'atenció en la relació entre el temps passat i el futur i fonamenta, així, el pensament per mitjà dels condicionals del *modus ponens* i *tollens*, al preu però de l'anul·lació de la riquesa i profunditat de la vivència. Amb l'aparició intensament real de la possibilitat de l'incompliment del criteri es legitima, definitivament, el pacte del moment de la Creació perquè el fenomen del lapsus revelador capacita l'home per al rebuig de l'empremta de la potència que ha rebut en la constitució pròpia, en oferir-li la possibilitat de fer-se càrrec de la pròpia nuesa sense ajut. Tanmateix, l'home es decanta, en canvi, pel reconeixement de la ignorància pròpia i es manté en els límits del lligam amb la saviesa divina representada pel criteri. En el fons del fenomen hi està el temor, profundament sentit, de no rebre la Providència sorgida del mateix ús del criteri, és a dir, de trobar-se davant d'un món sense sentit ni lògica, d'enfrontar-se al caos, a la irrealitat, de construir-se a si mateix nihilistament, de crear la seua pròpia destrucció: «El temor al Senyor és el fi de la saviesa»²²⁹ (*ZWOR*, N III, 1951: 24). Però sobretot, el que distingeix tipològicament l'ésser humà és la seua assumpció del sagrat com a intensificació, fins al límit de la sobrenaturalitat, de la prohibició i del temor. Aquesta assumpció és concomitant al salt qualitatiu de la seua intel·ligència, en la mesura que

²²⁷ El creient aprofundeix en aquest temor fins a conduir-lo a l'àmbit de la sobrenaturalitat.

²²⁸ Hegel podria haver-se inspirat en el transsumpte del temor a Déu de Hamann per a desenvolupar la part de la teoria de l'amo i l'esclau: «la por al senyor és l'inici de la saviesa» (Hegel, 2007: 120).

²²⁹ «El temor al Senyor és el principi de la saviesa» (Pr 1,7,9,10,15,33; Sl 111(110),10; Jb 28,28; Sir 1,14-20). No ha de dur-nos a confusió el canvi de *principi* per *fi*, car també hi és en l'Escriptura: «El temor al Senyor és el coronament de la saviesa» (Sir 1,18).

manifesta la necessitat d'assumir l'existència des de l'ofec patit per la presa de consciència de la dependència criterial –l'abisme de la incapacitat d'autosuficiència axiològica que condueix a la sacralització de la prohibició– i de la insubordinació d'una temporalitat que pretén estendre's a l'infinit –l'avenc de la manca de control d'un temps que exigeix viatjar al passat i al futur, cada vegada més lluny i indefinidament, per trobar-ne sentit, per pal·liar, amb la sacralització de l'origen i l'objectiu d'aquest, el temor al buit de la inexistència–:

«La serp malvada del nostre pit per mitjà del llenguatge popular i comú ens proporciona l'analogia més bella per a la unió hipostàtica de les natures sensible i intel·ligible, per a l'intercanvi idiomàtic de llurs poders en comunitat, per als secrets sintètics de totes dues formes, la corresponent i l'autonegada, de l'a priori i a posteriori, amb la transsubstanciació de condicions subjectives i subsumpcions en predicats i atributs objectius per mitjà de la *copulam* d'una paraula clau o redundant [*Macht- oder Flickworts*] per escurçar els llargs moments i omplir l'espai buit en galimaties periòdics *per Thesin et Anthitesin*» (MPV, N III, 1951: 287; MPRP, 1999: 41-42).

Bé podria ser que el desig del mal a altri fos una drecera desorientada dirigida a fugir del vertigen de la inseguretat, en canvi del descans momentani de saber que el mal està ara mateix ocupat ben lluny de qui el desitja en la resta.

PART II: HERDER

«només Déu o bé entre els hòmens un boig fa establir fins i tot la conseqüència moral i immoral més allunyada d'una acció en el compte del mèrit i de la primera intenció de l'agent!»

(*AEPG*, A IV, 1994: 105; *EUF*, 1983: 156; *OTFI*, 1982: 365).

«Em sent a mi mateix! Per tant, existesc!»

(*STEP*, S VIII, 1883: 96).²³⁰

²³⁰ «Zum Sinn des Gefühls».

1.- L'EMPREMTA DE HAMANN EN HERDER

Johann Gottfried Herder (Mohrungen, 1744 – Weimar, 1803) va mantenir una estreta amistat amb Hamann que va adoptar la forma de deixeble i mestre, respectivament. L'amistat es va forjar quan Herder estudiava a la Universitat de Königsberg –ciutat natal de Hamann– i assistia a les classes de Kant, probablement en 1763 (Clark, 1969: 46); i es va consolidar en les dècades posteriors a través d'un intercanvi epistolar freqüent. Herder va intentar adoptar les lents amb què Hamann veia la realitat, fins al punt de distanciar-se ben aviat dels pressupòsits de la Il·lustració principal i, per tant, del professor de Königsberg, malgrat l'admiració. Així, per exemple, ambdós van escriure sengles *Metacrítiques*. El Mag del Nord va començar a escriure la *Metacrítica sobre el purisme de la raó* poc de temps després de la publicació de la *Crítica de la raó pura* en 1781 i va acabar en 1784 la versió definitiva, que va deixar sense publicar (Kuehn, 2012: 67). La *Metacrítica de la Crítica de la Raó Pura* de Herder va ser publicada en 1799. L'any següent, en 1800, Friedrich Theodor Rink va editar la *Metacrítica* de Hamann com una forma de defensar el seu admirat Kant davant els atacs de Herder, al mateix temps que denunciava la dependència d'aquest respecte de Hamann, en el que pretenia ser una acusació de plagi i, per tant, una forma de desprestigiar-lo (Betz, 2012b: 14). Per un altre costat, a França hom hi va associar Herder i Vico des de 1828, gràcies a la publicació el mateix any d'un *Curs de Filosofia* per Victor Cousin (Haynes, 2012: 36, 48).²³¹ Tant pel menysteniment amb què els partidaris del kantisme a Alemanya van tractar al principi les dues metacrítiques, com per l'oblit que Hamann va patir a França amb l'entrada del Vuit-cents, en un primer moment l'àmbit erudit no va aprofundir gaire en l'estudi d'ambdós autors.

Però el cas és que Hamann acaba influint de forma ben notable en el mode d'entendre la realitat humana que es va confeccionant en el preromanticisme alemany i que tenen a Herder i Jacobi com a precursors. Jacobi, per exemple, se centrarà en la reflexió entorn de l'amarament de la fe arreu, tal com posa damunt de la taula Hamann en escurçar i eliminar les distàncies entre la prova i la creença.

Herder, per la seua part, desenvoluparà el concepte de *Volksgeist*, prenent com a base de llançament el fet que la llengua es conforma com a empremta de l'experiència històrica de cada poble. Val a dir que en una carta de Hamann a Lindner de 1759 hi ha un fragment que perfila tímidament el paper que el *Volksgeist* adoptarà en Herder: «En la llengua de cada

²³¹ *Cours de philosophie*, París, Pichon & Didier.

poble hi trobem la seua Història. Així, el do de la paraula està davall dels atributs diferencials dels hòmens; em sorprèn, per això, que des d'aquesta aproximació ningú no haja fet cap assaig on s'indague la Història de la nostra espècie i de la nostra ànima» (ZH I, 1955: 393 –núm. 156–, Carta a Lindner de 09.08.1759). Tot i que sense aprofundir-ne, subratlla la necessitat d'investigar l'analogia entre l'experiència que cada poble tradueix a la llengua pròpia i les vivències que el gènere humà, en la forma que aquest ha pres en cada comunitat de llengua, ha traslladat particularment a la cultura en la interacció amb la realitat. Per tant, així com hi ha una forma de ser humana, una ànima humana perquè hi ha un llenguatge humà, també hi ha una mentalitat col·lectiva, un esperit comunitari privatiu, perquè hom ha confeccionat de mode peculiar, idiosincràticament, una llengua pròpia. Segons Hamann, les circumstàncies i vivències d'un poble generen una mentalitat col·lectiva que es reflecteix en la gramàtica, els girs idiomàtics i les peculiaritats dialectals d'una llengua. En *Versuch einer akademische Frage* de 1762, s'aproximarà amb una major precisió al tema que serveix de preconfiguració de l'esperit nacional:

«Si les nostres concepcions s'orienten d'acord amb el punt de vista de l'ànima i si aquest punt de vista està determinat, al seu torn, segons l'opinió de molts, per la condició del cos, llavors el mateix pot aplicar-se al cos de tot un poble. Les traces de la llengua d'un poble es correspondran, per tant, amb l'orientació del seu mode de pensar, que es revela per mitjà de la natura, forma, lleis i costums de la parla, així com per mitjà de la cultura exterior i de l'espectacle dels actes públics» (VEAF, N II, 1950: 122).

Hamann havia deixat, en l'obra esmentada, d'altres idees que tindran una gran importància en l'obra de Herder, com ara la proximitat entre el llenguatge i el pensament, d'una banda, i el llenguatge i la facultat sensible, d'una altra: «Com que el nostre mode de pensar es basa en impressions sensorials i en les sensacions associades amb aquestes, és de pressuposar que hi haja, molt probablement, una coincidència entre els instruments del sentiment i els brots arrissats [*Springfedern*] de la parla humana» (VEAF, N II, 1950: 123). Fins i tot, parla Hamann del paper que tenen els prejudicis com a conformadors del pensament d'una època, que acaben traslladant-se, d'una forma o una altra, al llenguatge: «Les veritats a la moda, els prejudicis en la imatge i la reputació que circulen en una cultura conformen, a grans trets, el mode de pensar artificial i peculiar del poble i tenen una influència particular en la llengua pròpia» (VEAF, N II, 1950: 124). En aquest escrit, no és tant, doncs, la llengua la que dóna forma a la perspectiva d'una cultura, sinó les creences d'aquesta les que acaben traslladant-se a la llengua. Tanmateix, el conreu va prenent l'adob perquè després Herder puga sembrar les seues idees d'una manera fructífera.

Herder desenvoluparà amb escreix, més tard, la dependència que, d'acord amb Hamann, pateix el mode de pensar respecte de la forma de ser de la sensibilitat i l'empremta deixada per la tradició: «La nostra raó sorgeix, almenys, d'aquesta doble lliçó de revelacions sensibles i de testimonis humans, que són transmesos per mitjans semblants, els marcadors [*Merkmale*], d'acord amb lleis semblants» (PEZ, N III, 1951: 39-40). De forma semblant: «No és tota la vostra raó humana res més que llegat cultural [*Überlieferung*] i tradició [*Tradition*]?» (NABI, N III, 1951: 107).

Igualment, en *Kleeblatt Hellenistischer Briefe*, també de 1762, Hamann porta a col·lació unes cites d'un llibre contemporani escrit en llatí, *Origines Hebraeae*, d'Albert Schultens, publicat en 1761, que cal tenir en compte. La primera a destacar versa sobre la influència del clima en el dialecte que resulta ben interessant per a emmarcar, no sols el concepte de clima, sinó també la filosofia del llenguatge en Herder:

«El dialecte és la variació externa i accidental d'una única llengua que no afecta la substància de la mateixa, sinó que preserva la seua fundació sencera i intacta.

[...]

»La font d'aquesta variació és el clima en què hom hi viu. Si és més aspre i brusc, n'adoptarà sons més bé aspres i rudes; si és més subtil i delicat, el dialecte esdevindrà, de mode natural, quelcom delicat, amb una certa sensibilitat i finesa»²³² (KHB, N II, 1950: 181).

La segona cita a remarcar incideix en la idiosincràsia de cada llengua, que es manifesta en la intraduïbilitat d'aquelles experiències que estan en l'origen de l'encunyació dels mots: «Totes les llengües tenen quelcom d'únic, familiar, particular, especialment en relació amb els orígens, que no pot transferir-se a altres llengües amb la mateixa virtut, dignitat, gràcia i amplitud»²³³ (KHB, N II, 1950: 183). Ambdues cites proposen, doncs, idees que acabaran tenint un llarg recorregut en Herder.

²³² La cita apareix en llatí: «Dialectus est vnus linguae variatio externa & accidentalis, quae ad internam eius substantiam non pertingit, sed fundamentum integrum illibatumque conseruat. [...] Fons huius variationis temperies aeris, in quo viuitur. Si crassior asperiorque, asperi rudiores adsciscuntur soni; sin subtilior delicatiorque, in delicatam quandam mollitiem vel tenuitatem sponte deuenietur» (KHB, N II, 1950: 181). És un fragment extret de les p. 196-197 del llibre de Schultens.

²³³ «Omnes lingua habent aliquid singulare, domesticum, priuum, praesertim circa Origines, quod in alias linguas non eadem virtute, dignitate, venustate & amplitudine transfundi potest» (KHB, N II, 1950: 183). La cita està extreta de la p. 453 del llibre de Schultens.

És convenient de fer notar, en el diàleg sobre l'origen del llenguatge que s'estableix entre Hamann i Herder,²³⁴ les recriminacions encobertes entorn del paper que en el dit assumpte adquireixen l'home, la divinitat –directament o indirecta, en forma d'àngel– i els animals. Ja hem referit, en diverses ocasions, la cita d'*Aesthetica in Nuce*, en què Hamann implica, de forma més o menys simbòlica, la procedència divina del llenguatge humà a través de la figura angelical: «Parlar és traduir –d'una llengua d'àngels a un llenguatge humà, és a dir, pensaments en paraules» (*AENU*, N II, 1950: 199; *ESNU*, 1999: 277). Herder contesta en l'*Abhandlung* que de ser així, els hòmens no haurien entès res, perquè, d'una banda, el primer adreçament lingüístic només podia reeixir si el llenguatge utilitzat formàs part, en certa forma, de l'home des del principi; i, d'altra banda, els hòmens haurien heretat un llenguatge tan allunyat d'ells mateixos que no sabrien com utilitzar, que no els serviria pas, perquè no s'hi podrien identificar: «En el cas que hagués inventat el llenguatge un àngel o un esperit celestial, com podria la seua completa estructura esdevenir la reproducció del mode de pensar d'aquest esperit? Perquè com podria reconèixer la imatge d'un àngel sinó en allò que els seus traços tenen d'angèlic i supraterranal? Però on troba hom açò arreu del nostre llenguatge?» (Herder, *AURS*, A I, 1985: 736; *EORL*, 1982: 168).

Hamann continuarà la polèmica entorn de la figura de l'àngel en el mateix any de publicació de l'*Abhandlung* de Herder, amb *Des Ritters von Rosenkreuz letzte Willensmeinung*. La intenció era mantenir a ratlla l'intent de suplantació de l'autosuficiència de la divinitat que hi ha rere l'autonomia lingüística herderiana. L'home no ha estat autònom perquè ha necessitat una tradició zero a imitar. En tot cas, no és l'home qui ha pogut per mèrit propi ser com Déu, sinó Déu qui ha decidit ser com l'home. Al mateix temps, pretén dignificar l'estatus de l'home, en detriment de l'equiparació d'aquest amb els animals, que també apareix en les connotacions naturalistes i protoevolucionistes de Herder: «Atès que les eines del llenguatge són, menys encara, un do provinent de l'*alma mater* Natura [...] ha de ser, certament, diví l'origen del llenguatge humà» (*RRLW*, N III, 1951: 27). Hamann subratlla, així, el distanciament teòric respecte d'una força latent capaç de despertar-se de forma autònoma; o, el que és el mateix, que pogués endegar-se per un mèrit aliè al de la combinació entre la mateixa lingüisticitat inserida en aquesta força en el moment de la Creació, d'una banda, i l'imant atraient de la tradició zero, d'altra:

²³⁴ Del qual n'hem parlat en els apartats 3.1.2 *La crítica a Herder* i 3.1.3 *L'arrecerament de files de Hamann* de la Part I.

«Tanmateix, si un ser superior, o un àngel, com en el cas de l'ase de Balaam, vol tenir efecte en [el moviment de] les nostres llengües, uns efectes d'aquest tipus, com els animals parlants en les faules d'Esop, deuen expressar-se de manera anàloga a la natura humana, i aquesta relació no pot ser ni semblar diferent a la humana ni en l'origen de la llengua ni menys encara en el decurs d'aquesta» (*RRLW*, N III, 1951: 27).

Fins i tot, apareix en *Des Ritters von Rosenkreuz* una forta animadversió contra l'Estat, que Hamann considera un àmbit administratiu amb una atmosfera mortífera i estàtica, producte de l'artificialitat de l'entramat burocràtic que el caracteritza i el distanciament respecte de les ànimes que regeix: «cap artilleria de trons, cap envestida de l'espasa flamígera pot mantenir la distància amb l'arbre de la vida de millor manera que [...] la pesta dels moribunds en els confins i en les vísceres de l'Estat» (*RRLW*, N III, 1951: 30). Aquesta postura es veurà reflectida també en l'antiestatalisme herderià.

També és notòria la marca deixada en Herder pel rebuig de Hamann a un esperit de la Il·lustració que abanderava l'alliberament de la Humanitat, l'expansió de les Llums arreu del planeta, a instàncies d'una burgesia que impedia el progrés econòmic dels territoris que espoliava: «mentrestant els déus i els colons devoren l'or de la terra i el deixen arrere» (*RRLW*, N III, 1951: 29). Es tracta de denunciar la hipocresia d'un moviment que abandera la crítica però es posiciona, de forma inqüestionable, en el centre de la realitat: «per a una generació que nega Déu i malda per esdevenir rica, i pensa conquerir cel i terra per mitjà d'obres miscel·lànies en poesia i prosa» (*PEZ*, N III, 1951: 51-52); d'un moviment que assumeix la tolerància a casa seua mentre exporta la intolerància pertot arreu, perquè: «per a vergonya i infàmia, per a mofa i escarni, del *bon sens* de la recentment implantada política de tolerància i del *bon ton* de l'humanitarisme [*Menschenliebe*] hipòcrita i la llibertat de pensament» (*EUV*, N III, 1951: 390); amb el despotisme il·lustrat: «El naixement d'un geni, com de costum, ve acompanyat del sacrifici ritual d'infants innocents» (*AENU*, N II, 1950: 214; *ESNU*, 1999: 298). Just amb aquest tema començarem a endinsar-nos, seguidament, en la forma en què Herder entén el món en què va viure.

2.- CRÍTICA A LA IL·LUSTRACIÓ

2.1.- LA RAÓ ESCINDIDA ÉS TAMBÉ INSTRUMENTAL

Herder accepta de Hamann que la raó escindida esdevé alhora una mena de raó mecànica o instrumental. L'escissió de raó i sensibilitat desemboca en l'egoïtat d'una voluntat de domini que acaba sent acceptada per la mateixa raó com a part fonamental del propi ser; igualment, l'escissió radical entre el jo i el tu a nivell empàtic, dificulta en extrem l'autocomprensió per part del jo de si mateix, car aquest només es pot captar com a reflectit en el tu, i no es reconeix en la seua arrel sensible primigènia; a més, es distancia de l'altre fins al punt de deixar que la raó també tinga l'altre com a objectiu dels seus interessos; d'aquesta forma, la raó escindida instaura la meta de la voluntat de domini en la pròpia Humanitat i la lluita de tots contra tots (Mayos, 2004: 239-240, 365-366). L'expansió del racionalisme il·lustrat té, en aquest sentit, unes conseqüències reprovables per a l'ideal d'Humanitat, quan valorem tant l'un com l'altre des del prisma de l'universalisme moral cristià, atesa la deshumanització que caracteritza la instrumentalització de tota la realitat: «La llum és infinitament enlairada i escampada, mentre que la tendència i l'instint destinats a fer viure són enormement afeblits!» (*AEPG*, A IV, 1994: 64; *EUF*, 1983: 102; *OTFI*, 1982: 326).

En l'absolutització de la raó, la Il·lustració ha racionalitzat l'emoció de l'amor al proïsme, de forma que, d'una banda, ha reconduït l'objectiu concret de l'amor a l'altre de cada dia, a l'objectiu abstracte de la idea d'Humanitat i, així, ha produït més un amor a una idea que al conjunt concret d'individus que s'assemblen a mi mateix, que comparteixen la meua existència, la meua natura. Açò té com a conseqüència la immediata des preocupació pel proïsme pròxim, perquè l'acció de millora de la Humanitat no el té com a objectiu prioritari. D'altra banda, l'amor il·lustrat a la idea d'home, no a l'home, incapacita per a l'autèntic amor altruista, des del moment que fa concebre el proïsme pròxim i llunyà, fonamentalment com a mitjà i no com a fi: «Les idees de l'amor universal que abraça tots els hòmens i tots els pobles i de l'amor de l'enemic són enlairades, alhora que el sentiment càlid de les tendències paternes, maternes, frateres, filials i amicals és infinitament afeblit!» (*AEPG*, A IV, 1994: 64; *EUF*, 1983: 102-103; *OTFI*, 1982: 326).

A partir d'ara resta justificada la subordinació utilitarista de l'individu al tot estatal. L'utilitarisme està a punt de nàixer com a moral que es correspon perfectament amb la raó mecànica pròpia de la ciència en l'arribada al cim de l'edifici del coneixement. El major bé

per al màxim nombre de persones acaba per justificar el sacrifici d'uns pocs per a la comunitat. Herder no hi pot estar en absolut d'acord, des del moment que cada individu és sagrat pel fet de ser un producte de la divinitat.²³⁵ Es mostra, en aquest sentit, contrari a l'entramat administratiu estatal que concep el súbdit numèricament, en abstracte, cosificant-lo com a haver econòmic que hom pot utilitzar fredament en els propòsits administratius:

«Precisament, d'aquí cal deduir que una gran part d'allò que hom anomena nova cultura [*Bildung*] seria, en si mateixa, quelcom mecànic en la pràctica. [...] Certes virtuts pròpies de la ciència de la guerra, de la vida ciutadana, de la navegació, del governament –hom ja no les necessitava: tot açò esdevingué una màquina, i només un regeix la màquina» (*AEPG*, A IV, 1994: 60; *EUF*, 1983: 97-98; *OTFI*, 1982: 322).

Herder defensa, d'altra banda, una visió del progrés compatible amb la singularitat cultural enfront del progrés clàssic que es caracteritza per la instrumentalització de les èpoques prèvies al quiliisme, per la subordinació utilitarista de cada etapa –que es presenta sempre de forma incompleta– a l'assoliment d'una etapa final de completud. Enfront d'aquesta visió clàssica, el progrés de Herder permet l'autosuficiència eudemònica de cada cultura i la major actualització possible de l'ideal d'Humanitat en cada època: «Si tot anàs bellament en línia recta, si cada home subsegüent, si cada generació subsegüent es perfeccionàs segons el seu ideal [el del filòsof] en una bella progressió, per a la qual únicament ell en sabés donar l'exponent de virtut i felicitat! Tot havia, però, d'anar a parar sempre a ell: ell ha estat el terme darrer, el terme suprem en el qual tot acaba» (*AEPG*, A IV, 1994: 80; *EUF*, 1983: 125; *OTFI*, 1982: 341-342).

2.1.1.- CONTRA EL QUILIASME

La lluita contra la raó instrumental té, així, conseqüències historicistes. Amb la seua visió de la Història, aconsegueix no tan sols evitar el caos d'absència de sentit per al qual no està preparada la raó il·lustrada, la raó moderna del moment, sinó que, a més, aconsegueix salvar la dignitat del sentit de l'existència de totes les generacions anteriors al quiliisme, que abans restaven subjugades a la llei del progrés il·lustrat. La figura de Déu esdevé garant també de

²³⁵ La divinització de la creatura és, doncs, un altre element que Herder comparteix amb Hamann i que, probablement, tindria origen en l'aplicació de la *natura naturata* de Spinoza a la nova forma d'interpretar el cristianisme.

l'aplicació de la raó dialògica a la Història, del manteniment de la vivesa de la consciència genèrica en la forma de ser de cada comunitat cultural, en la mesura que cada cultura és respectada com a fi en si mateix, tot reconeixent completament el sentit històric de la mateixa, la completud del significat existencial que aquesta confecciona, l'autosuficiència que assoleix:

«¿havia de ser d'un altre mode en l'home i el seu destí [*Bestimmung*], de forma que, per exemple, milers d'hòmens haguessen nascut amb la vista posada en un de sol, totes les generacions passades només per a la darrera, tots els individus només per a l'espècie, és a dir, per al fantasma d'un concepte abstracte? No és aquest el mode de procedir de la Saviesa infinita [...]; en cadascú dels fills s'ama a si mateixa amb un amor paternal com si aquesta criatura fos l'única en el món» (*IDPG*, A VI, 1989: 341-342; *IDFH*, 1959: 263-264).

La raó històrica herderiana és ben diferent, doncs, del que serà després la raó històrica hegeliana en aquest punt, des del moment que Hegel no té escrúpols a parlar d'un ardit de la raó capaç de manipular les voluntats dels individus perquè, sense saber-ho, vagen realitzant els designis imposats per la mateixa raó. Herder subratlla, alhora, la concepció humana del fi en si mateix tot i que admet també la reducció de la realitat històrica a la realitat natural, en pressuposar unes forces historiconaturals que incidirien contínuament en la voluntat dels individus perquè creassen una cultura autosuficient, des del punt de vista del sentit que aquesta seria capaç de donar a la realitat. En aquesta dialèctica entre les forces i la cultura, però, evita la instrumentalització de l'individu des de la llibertat que permet seguir o no la guia d'aquelles forces i, per tant, patir o no les conseqüències negatives del distanciament, de forma semblant a com Hamann entén la dialèctica entre la llibertat de l'home i els existenciaris criterials de la lingüísticitat.²³⁶

L'extrema racionalització de la realitat, açò és, la desmagicalització, la radical absència d'un món amb forces imprevisibles i volitives, és la mentalitat en què cal emmarcar la confiança en el progrés desenvolupada per la Il·lustració –i per Kant en especial– com a teorització historicista modèlica. La figura del quiliisme pròpia d'aquesta conceptualització es justifica com a causa teleològica, punt de palanca a partir del qual la raó efectua la instrumentalització de la realitat prèviament mecanitzada. En aquest context, ni la cultura subjectiva ni la cultura objectiva nacional són més que peces intermèdies i provisionals de la

²³⁶ Berlin ja va advertir l'atac que escomet Herder contra la instrumentalització que dels individus i de tota la realitat feia la racionalitat dels *philosophes* (Berlin, 2000: 241-242). Aquesta perspectiva la recuperarà l'Escola de Frankfurt, que confirma la denúncia de la raó instrumental històrica pròpia de la Il·lustració: «la transformació total de tot àmbit del ser en un àmbit de mitjans condueix, en darrer terme, a la liquidació del subjecte» (Horkheimer, 2000: 181-182).

cultura objectiva universal que supera les fites prèvies i que sembla aprofundir indefinidament en l'objectiu de veritat, de descripció fidedigna –neutra– de la realitat. La frustració durant el procés es dona per admesa, irremeiablement, com un fat contra el qual hom no pot lluitar, de què hom no pot deslliurar-se. Per això mateix, la manca de caire absolut de les generacions prèvies al quiliasme no resulten cap sacrilegi als ulls de la concepció progressista, sinó més bé la constatació d'una naturalesa humana sempre ignorant del proper avanç científic.

Tanmateix, Herder no pot veure les coses exclusivament o fonamental des dels ulls de la raó mecànica, sinó que utilitza, per influència del cristianisme, ans al contrari, el prisma d'una mena de raó dialògica no escindida que ha d'estar en la base de la comprensió de l'existència humana. La idea del quiliasme és insuportable des de la perspectiva paleocristiana que divinitza tota *creatura*. Per això, no té sentit la subordinació de les generacions anteriors a l'adveniment de la felicitat progressada, sinó que tota existència ha de posseir en si mateixa ja el sentit més profund, l'autorealització de què emana felicitat. També per això, no pot permetre la dessacralització de la particularitat en forma de generacions pont en el trànsit de la raó per la Història; d'aquest mode, si, d'una banda, li sembla prou clar que hi ha progrés històric perquè aquesta absència no seria compatible ni amb un Déu humanitzat, ni amb l'aparició del cristianisme, ni amb el sentit de l'existència humana, ni amb la mateixa supervivència del gènere humà –perquè l'egoisme degeneraria contínuament la societat fins al menyspreu mutu amb dosis inacabables d'agressivitat amenaçant–, també li sembla meridià, d'altra banda, que les escales prèvies d'aquest progrés són, en cert sentit, ja representants de la fita final; són actualitzacions en forma d'existències plenes de sentit eudemònic que, en darrer terme, superen amb escreix el guany de l'avanç teòric, perquè permeten una comunió intuïtiva amb la realitat que no necessita de la satisfacció descriptiva que va acumulant *sine die* la raó teorètica.

2.1.2.- LA VALORACIÓ DE L'AVANÇ DE LA TÈCNICA

D'acord amb l'anterior, Herder es mostra prou caut davant l'avanç de la tècnica en relació amb la millora de la Humanitat, a l'obtenció de major felicitat. És ben cert que s'ha assolit gràcies a la tècnica un major benestar aparentment, però aquesta fita superficial contrasta amb una sobreabundància de falses necessitats no realitzades, amb un estil de vida

que fa d'alentidora de les capacitats intel·lectuals humanes, amb un reforçament institucional de l'entramat administratiu que manté subjugades les voluntats. Herder vol:

«saber si multiplicant las necessitats s'amplia també l'esfera tan estreta de la felicitat humana; si la tècnica pogué agregar alguna vegada res de substancial a la natura, en lloc d'empobrir-la i afeblir-la; si tots els progressos de la ciència i la tècnica no han despertat tendències en l'ànima humana amb què hom arriba més difícilment i menys freqüentment a posseir el més preuat dels dons humans, la satisfacció, ja que aquelles tendències s'oposen constantment, amb llur inquietud interna, a tota conformitat de l'ànima» (*IDPG*, A VI, 1989: 360; *IDFH*, 1959: 278).

Apareix, en altres llocs, però, una concepció optimista de la tècnica, de la raó teòrica com a part d'una raó única major que no deixaria de costat la seua vessant dialògica, sinó que en l'avanç científic aniria arrossegant cap a davant també la vessant moral. Fins i tot, hom pot trobar-hi una mena de concepció pragmàtica de la moral, en el sentit que la mateixa potencialitat perjudicial de l'egoisme serviria de mètode educatiu perquè el gènere humà confluís des dels caràcters particulars de cada cultura cap a un augment progressiu del comportament altruista, de mode que hom anés perfilant al mateix temps el ser propi segons la forma de l'amor al proïsme (*IDPG*, A VI, 1989: 661-663; *IDFH*, 1959: 513-514).

Val a dir, a més, que el paradigma de la natura entesa com a màquina va aparellat amb la instrumentalització quantitativa de l'objecte de coneixement; aquesta combinació soldada entre l'enlairament de la ciència en el Sis-cents i l'absolutització de la mateixa en la Il·lustració provoca la mecanització moral i política de la modernitat. Per això, Herder, que és un amant de la ciència i sap reconèixer també la grandiositat de l'avanç científic (*AEPG*, A IV, 1994: 70; *EUF*, 1983: 110; *OTFI*, 1982: 331), no té més remei d'arremetre contra el cec avanç d'una raó científica quan l'aplicació dels descobriments no va guiada per la raó dialògica: «L'inventor de la pólvora no va pensar en les devastacions que el poder de la pols negra comportava per a la vida política i física de la Humanitat» (*IDPG*, A VI, 1989: 361; *IDFH*, 1959: 279).

En suma, Herder assenta la qüestió del progrés il·lustrat sobre la base de la pèrdua de felicitat que comporta, d'una banda, l'extensió de la raó instrumental als àmbits de la moral i de la política i, d'altra banda, la pèrdua de sentit existencial propiciada per l'expansió d'una raó crítica aplicada a tot excepte a la pròpia incapacitat de la raó il·lustrada en l'intent de captar i explicar en profunditat la realitat. La Il·lustració causa una alienació de l'ésser humà respecte de la realitat cultural de què forma part, que pot ser irreversible i que l'impedeix concebre's com a construït en aquesta i per aquesta. De forma semblant a Hamann, Herder

adverteix, però, que la cosificació acaba per retornar al punt d'on ha eixit, la subjectivitat escindida de la mateixa i pròpia consciència discreta, en el sentit que hom es veu a si mateix com una cosa, radicalment escindida de les altres coses, amb què no té res a veure, amb què cap vincle no la connecta, i s'abandona, així, a la incompletud de l'existència i a la infelicitat. Com que acaba, a més, per cosificar els altres membres del col·lectiu en què hom hauria de trobar sentit, la societat tan sols esdevé una unió formal o addició purament matemàtica de particulars reïficats.

2.2.- ETNOCENTRISME I INCOMMENSURABILITAT

Herder denuncia la vocació uniformitzadora de la Il·lustració que, carregada d'etnocentrisme, s'autoproclama en el cim del progrés de la Humanitat i menysprea la resta de cultures, tot generalitzant la necessitat que aquestes s'aculturen i s'enculturen de nou amb els valors il·lustrats. Amb aquesta forma d'entendre les coses, l'Europa afrancesada del moment demostra una gran incapacitat per a l'empatia cultural, especialment en combinar l'exportació de les idees d'amor a la Humanitat, de llibertat individual i de dignitat universal amb l'opressió vital i econòmica que exerceix el colonialisme europeu.

Escriu, així, contra la commensurabilitat que s'expandeix en la seua època, contra la mesura de totes les coses en què s'ha convertit l'etnocentrisme il·lustrat, que concep jeràrquicament les cultures a partir dels propis esquemes conceptuals sense reconèixer que n'hi ha d'altres que fan la mateixa funció. La inconsciència d'aquest fet desemboca en la despreocupació per l'altra perspectiva.²³⁷ I és que els il·lustrats, per força, no compten amb la capacitat eudemònica de tota cultura que es reflecteix en la identificació de l'individu amb la societat, en l'íntima connexió del propi ser amb la natura, en la completud del sentit de l'existència, etc.:

«Si partim del fet que la noció de cultura [*Kultur*] es defineix per la cultura europea, la cultura només es troba a Europa [...]. Si mantenim, però, els peus a terra i considerem, en l'extensió més àmplia, el que la natura coneixedora dels fins i caràcter de les seues criatures ens proposa com a cultura humana [*menschliche Bildung*], aquesta no és cap altra cosa que la tradició d'una educació per a alguna forma de vida i felicitat humana. Aquesta tradició està tan

²³⁷ La crítica a l'intent d'expansió universal de la commensurabilitat per part de la Il·lustració ressonarà després en Claude LÉVI-STRAUSS, *Race et Histoire*, París, Gonthier, 1961, p. 42 [1952] (Contreras, 2004: 72-73).

difosa com el gènere humà i sovint es mostra d'allò més activa entre els salvatges» (*IDPG*, A VI, 1989: 340; *IDFH*, 1959: 262).

Hi ha dos factors que estan en la base de la visió de la incommensurabilitat que Herder propugna: d'una banda, la resistència, des del nacionalisme cultural, a l'etnocentrisme europeu il·lustrat; i, d'altra banda, la divinització de la individualitat com a conseqüència de la sacralització del proïsme, des de l'universalisme moral cristià: «Per què hauria hom de mesurar tots els pobles d'acord amb els nostres criteris d'europeus? On està l'instrument de comparació? Aquella nació a què anomenau salvatge o bàrbara, és en l'essencial, molt més humana que vosaltres» (*BBH*, A VII, 1991: 688 –núm. 115–). Si posem l'atenció en el «molt més humana» del passatge anterior veiem que Herder no acaba de pretendre la incommensurabilitat absoluta, car està menyspreant l'etnocentrisme il·lustrat des d'una posició que tracta de ser ecumènica i alhora respectuosa amb els paradigmes aliens, a partir de la sacralització que de l'existència individual desenvolupa l'humanisme cristià.

D'aquest mode, s'adona de la manca de coherència entre els paràmetres il·lustrats i la sacralització de la individualitat que confecciona el cristianisme, malgrat el fet que el foment que de la llibertat individual fa la Il·lustració, derive, en essència, de la filosofia moral cristiana. I és que no pot ser el cas que la divinització de la individualitat, de tota individualitat, acabe dessacralitzant les altres individualitats, a partir de la divinització de si que efectua aquella cultura que menysprea les altres i les desdivinitza. En aquest marc, la Il·lustració involuciona des del sentit ecumènic del proïsme cristià al sentit ètnic del Levític,²³⁸ de l'amor al pròxim que engloba tot ésser humà, a l'amor al pròxim que engloba sols l'ésser humà que forma part de la pròpia tribu –tot i que la Il·lustració vulga imposar la pròpia tribu a tothom–. En aquest sentit, com si es tractàs d'una religió, la Il·lustració se sent el poble elegit pel Déu propi, la Raó, que, a més, no sols és l'únic Déu que hi ha, sinó que ha de ser necessàriament el Déu per a tots.

Però tampoc no escapen de les crítiques altres èpoques. Per exemple, la condemna de la imitació dels clàssics, que ja havia plantejat Herder en *Über die neuere Deutsche Literatur* (Contreras, 2004: 25), fa que evite per a Grècia i Roma el qualificatiu de *clàssiques* tant en *Auch eine Philosophie* com en *Ideen zur Philosophie*,²³⁹ la qual cosa està en connexió amb el viatge que la teoria del nacionalisme cultural realitza fins a acoblar-se amb el constructivisme epistemològic, amb què prepara el terreny del gir lingüístic continental. Herder no pot

²³⁸ Vegeu nota a peu de pàgina núm. 142.

²³⁹ En altres llocs, com per exemple en *Escultura*, usa el terme *clàssic* esporàdicament, en favor de la comparació entre *antics* i *moderns* (*Plastik*, A IV, 1994: 266, 273-274; *Escultura*, 2006: 69, 79).

alimentar, sense pagar un preu alt, la institució d'un patró clàssic universal perquè no pot admetre una instància epistemològica exterior a cada cultura, que faça de criteri de validació.²⁴⁰ Pel que fa a Roma, d'altra banda, no pot estar-se de denunciar l'opressió que l'administració hi va practicar a tota la Mediterrània i Europa endins, amb un imperialisme que es va expandir sobre l'eliminació de la cultura dels pobles que envaïa: «Hom féu el primer pas per destruir tots els caràcters nacionals, per gitar-los tots a una sola forma que s'anomenava “poble romà”» (*AEPG*, A IV, 1994: 31; *EUF*, 1983: 60; *OTFI*, 1982: 294).

Herder, a més, en la pulsio per a rebaixar l'orgull racionalista il·lustrat, arriba a llevar-ne mèrit als progressos de la ciència del seu temps, quan apel·la al paper cabdal de l'atzar en el descobriment científic: «petites casualitats, més troballes que invencions» (*AEPG*, A IV, 1994: 57; *EUF*, 1983: 93; *OTFI*, 1982: 319). Vol desbancar, igualment, l'orgull tecnològic etnocentrista de l'home mitjà occidental que ignora per complet el fons teòric dels mecanismes que utilitza diàriament i es limita, en canvi, al mínim de coneixement superficial necessari per a fer-los funcionar mecànicament, mentre no presenten cap avaria que exigisca un coneixement pràctic i teòric reservat als experts. Atenent el fet que l'home primitiu es desenvolupa amb desimboltura en un medi selvàtic natural i l'home mitjà occidental ho fa enmig d'una selva tecnològica, el primer no actua tan mecànicament en l'entorn selvàtic natural, perquè no es limita a l'aplicació automàtica d'instruments ja construïts per una mà experta; és més conscient de la teoria profunda que permet l'instrument; és la mà experta mateixa que ha construït l'instrument que utilitza. Herder denuncia, per tant, la separació entre el nivell de cultura subjectiva que és capaç de manejar l'home mitjà d'Occident i el nivell a què ha arribat, sobretot tecnològicament, la seua cultura objectiva: «Infeliç! Vas inventar tu cap d'aquests artefactes? Penses cap cosa enmig de les tradicions a què et consagres? Que hages après a aplicar-los és el treball d'una màquina» (*IDPG*, A VI, 1989: 358-359; *IDFH*, 1959: 277).

Es tracta, doncs, del fenomen de l'expansió de l'alienació que el comú de la gent pateix respecte de la raó explicativa profunda que la mateixa raó teòrica ha descobert en el funcionament dels útils. Amb la qual cosa, la immensa majoria d'éssers humans s'està distanciant de la capacitat natural de progrés intel·lectual des del moment que no la necessita exercir quotidianament sinó a un nivell superficial. En la despreocupació per la resolució dels

²⁴⁰ En *Ideen zur Philosophie* tan bon punt reconeix, d'una banda, la gran bellesa de l'art grec, com adverteix, tot seguit, la inconveniència d'imitar-lo, atesa la profunditat i diversitat de prejudicis culturals en què hom hauria d'immiscir-se per reeixir en aquesta tasca (*IDPG*, A VI, 1989: 529-532; *IDFH*, 1959: 409-411).

problemes, en la comoditat amb què es disfressa l'alienació de la vessant humana emergida de l'ús constant de la intel·ligència en la interacció amb la natura, Herder troba, de nou, un greu desavantatge per les conseqüències que sobre l'home mitjà produeix el gran avanç de la tècnica. No sols deixa a contrapeu l'home mitjà occidental pel fet d'enorgullir-se d'uns coneixements que no són seus, sinó que, a més, li descobreix que la seua minoria d'edat fomenta l'expansió de la tecnocultura a tots els àmbits de la quotidianitat: «No per açò, però, té l'enteniment de l'inventor tot el que se'n serveix [dels invents]; més bé, aquesta qualitat es troba ociosa, perquè qui usa instrumental aliè està lluny d'inventar-lo per si mateix» (*IDPG*, A VI, 1989: 359-360; *IDFH*, 1959: 278).

Hem de tenir en compte que per a Herder el cosmopolitisme és un tipus d'etnocentrisme. El cosmopolitisme, entès com una cultura neutra, que tracta de no ser cap cultura en concret, no té sentit ni en el pla de l'antropologia cultural ni en l'esfera de la facticitat. No és imaginable un individu que no estiga arrelat a una cultura, açò és, que no depenga dels paràmetres de la cultura que li dona la possibilitat de valorar-ho tot. Per molt d'esforç que hom faça a desenvolupar un pensament crític que reconega els prejudicis propis, sempre hi haurà uns altres prejudicis que, des del fons bàsic amb què es construeixen els paràmetres fonamentals, estaran influint en la visió que hom adopta. A més, la concepció d'un ésser humà aliè a la necessitat afectiva de pertinença grupal li sembla a Herder una configuració defectuosa de l'emotivitat humana, que manca de la completud necessària per a la felicitat. En l'autoproclamació del cosmopolitisme hi ha, doncs, la ignorància de la dependència universal a la particularitat cultural i afectiva. Per això no s'està en diversos passatges de criticar la ideologia amagada rere aquesta nova forma que adopta l'etnocentrisme per universalitzar el paradigma criterial propi.²⁴¹

Crítica, amb açò, l'orgull injustificat del liberalisme il·lustrat que no accepta l'amàs de determinacions que influeixen en qualsevol voluntat, tot configurant un individu aïllat que obté l'autonomia de l'ús de la pròpia raó crítica, com si aquest ús fos independent de les determinacions culturals del llenguatge amb què s'acobla. Igualment impossible és aquesta voluntat si hom té en compte les determinacions emotives, instintives, econòmiques i els condicionants amb què els interessos de poder sotmeten les consciències per mitjà de la confecció interessada de la ideologia (*AEPG*, A IV, 1994: 52, 64-65; *EUF*, 1983: 86-87, 103; *OTFI*, 1982: 314, 326). La cultura occidental, d'altra banda, no sols impedeix la llibertat de l'home modern quan la raó il·lustrada desenvolupa la màquina estatal sense tenir en compte

²⁴¹ Berlin subratlla els atacs a l'etnocentrisme a bastament (2000: 200, 233, 251).

l'aspecte dialògic de la raó; sinó que, a més, trasllada la instrumentalització de l'altre a totes les cultures; menysprea la capacitat que aquestes demostren per a fer-se càrrec de la realitat i les subjuga als interessos propis en una activitat que, als ulls de Herder, sembla hipòcrita, car exporta la idea de llibertat i importa, en realitat, esclavatge²⁴² (*AEPG*, A IV, 1994: 74; *EUF*, 1983: 115; *OTFI*, 1982: 335).

En canvi, Herder destaca, d'una banda, la riquesa cultural de la nació com un paràmetre que aporta benefici per a la Humanitat en conjunt. D'altra banda, com a negatiu de la visió anterior, infereix el perjudici epistemològic que implica la uniformització cultural i lingüística, car impossibilita el perspectivisme lingüístic en què se superposen totes les cosmovisions com a reveladores de la profunditat de l'existència. D'aquesta forma, l'il·luminocentrisme empobreix la riquesa necessària per a l'aproximació al tot, en promoure una reducció monàdica sense finestres que es presenta com a millora de tota altra visió distinta, però que en la pràctica es mostra incapaç d'albirar el poliedrisme de la realitat. Des d'aquesta crítica epistemològica sorgirà, també, la crítica moral a la Il·lustració, perquè de l'intent de captació lingüística de l'existència naix la concepció moral que depèn de la mateixa, de forma que tota reducció de les altres cultures a la pròpia implica una imposició eudemònica impossible de quadrar amb cada context cultural. A aquesta impossibilitat cal afegir l'absència de sentit de l'existència que es deriva de la desconexió que la raó il·lustrada causa en l'ésser humà quan l'abandona sense nocions que li serveixen de columnes en la interpretació del propi viure; l'il·luminisme no sols li roba la perspectiva pròpia, sinó que li la substitueix per la desvaloració de tota perspectiva. Herder, de forma irònica escriu:

«Que n'era, de miserable, l'època en la qual hi havia encara nacions i caràcters nacionals! [...] Entre nosaltres, lloat sia Déu!, s'han evaporat tots els caràcters nacionals! Ens estimem tots els uns als altres o més aviat cap de nosaltres no necessita d'estimar ningú. [...] no tenim, certament, pàtria, no tenim persones que puguem anomenar "els nostres" i per les quals visquem. Tanmateix, som amics de la Humanitat i ciutadans del món» (*AEPG*, A IV, 1994: 74-75; *EUF*, 1983: 116; *OTFI*, 1982: 335-336).

En un intent de recuperar la valoració perduda de les cultures no occidentals, defensa una noció de perjudici sense el sentit negatiu que té en la Il·lustració. Per a fer açò adopta la perspectiva metacrítica que pren consciència que el perjudici és inseparable del llenguatge. Així, afirma que la construcció del llenguatge és històrica, respon a uns interessos, a un impuls de supervivència reeixit, perquè ha aconseguit una bona adaptació a les condicions vitals amb què el grup interactua. A més, en la mateixa configuració lingüística del grup hi ha

²⁴² Vegeu nota a peu de pàgina núm. 258 sobre el colonialisme.

un conflicte constant de voluntats que van renovant els mots en benefici propi, de mode que el marc cultural es reconfigura constantment. Açò vol dir que els mots no tenen un significat més enllà d'aquell que hom li ha adjudicat en un context històric, social i mediambiental concret, de forma que si hagués canviat algun dels aspectes que han influït en l'encunyació del mot, el significat hauria estat distint. El mot, doncs, no té la capacitat de descriure fidelment la realitat, sinó que sempre ha de comptar amb les misèries i excel·lències humanes que s'interposen en el camí en forma de prejudicis assolits per l'experiència. Tanmateix, aquesta és l'única eina de què disposa l'home per a donar sentit al món i que li acaba permetent de romandre-hi.²⁴³

Per un altre costat, també es distancia dels pilars de la Il·lustració principal amb la noció d'autoritat, desempallegant-la de la vessant coercitiva que s'apropia exclusivament la legitimitat de l'ús de la violència, i recuperant-ne la vessant acadèmica, entesa com la part del conjunt més capacitada per a prendre de forma prudent les decisions en favor del benefici general. Per exemple, justifica la bondat de l'època dels patriarques, els caps de la tribu nòmada que es dedicava al pasturatge, perquè en aquesta configuració social els caps haurien de ser els més capaços de mantenir, amb llurs decisions prudents, l'harmonia en el grup i la previsió necessàries per a la supervivència. Al mateix temps que llur jurisprudència configuraria, a poc a poc, el marc de referència normativa que donaria els costums que aporten pau al conjunt, construirien també la tradició que serviria de referent, que donaria sentit a l'experiència en una època en què els membres del grup se sentien desprotegits, com els fills inexperimentats necessiten els pares. Herder hi afegeix que en comparació amb el món ple de sentits que han aconseguit construir les cultures contemporànies, el món assolit per les societats patriarcals prèvies a les primeres civilitzacions sedentàries tenia més força, en tant que no comptaven a penes amb tradicions anteriors que els servissen d'orientació bàsica; per això, el món propi se sentia més necessari que mai, i com que estava ben arrelat al primer moment de plasmació de l'experiència, apareixia als ulls dels parlants de mode absolutament autèntic (*AEPG*, A IV, 1994: 15-17; *EUF*, 1983: 40-42; *OTFI*, 1982: 278-280).

²⁴³ Per a la noció de prejudici vegeu l'apartat 6.4.1 *La crítica a la raó crítica* de la Part II.

3.- FILOSOFIA MORAL

3.1.- LA VIRTUT DE L'IDEAL D'HUMANITAT

3.1.1.- LA VISIÓ DEL CRISTIANISME

Els dos paràmetres existencials des dels quals Herder confecciona tot el seu sistema teòric depenen de les dues condicions vitals que pateix en el seu moment històric, l'expansió cultural de França sobre les terres de llengua alemanya, políticament desunides, i l'elecció de la professió de pastor protestant des de la qual adopta una visió del cristianisme en confluència amb els primers temps d'aquesta religió. Ja Eugenio Pucciarelli en la *Introducció* a la traducció argentina d'*Auch eine Philosophie der Geschichte* de 1950²⁴⁴ va descobrir en el nacionalisme cultural i l'universalisme moral cristià, els dos paràmetres bàsics des dels quals calia interpretar el gruix de contradiccions aparents en el pensament de Herder (Chávez, 2004: 103-104). En aquest sentit, Herder projectaria la seua perspectiva, aplicant-ne un o altre paràmetre segons fos l'objecte a què anàs dirigit l'atac dialèctic (Mayos, 2004: 83).

De forma semblant es pronuncien també les interpretacions de Contreras i de Rouché, en tant que comparteixen la irreductible incompatibilitat entre els dos paràmetres i contemplen l'obra de Herder en dues parts escindides l'una de l'altra en el tombant de la dècada dels 70 a la dels 80, de forma que fins ací prevaldrà el paràmetre del nacionalisme cultural i a partir d'ací s'imposarà el de l'universalisme moral, fins que aquest esdevindrà pràcticament l'únic existent en les darreres obres, avançada ja la dècada dels 90 (Contreras, 2004: 20).

Però, en realitat, totes dues categories existencials poden complementar-se. Fins i tot, el nacionalisme cultural, com que no és excloent sinó generalitzat, es pot reduir a ecumenisme cristià si atenem la concepció de la realitat que rau en l'essència del cristianisme: l'amor al proïsme. Herder comença a desenvolupar la comunió entre tots dos paràmetres a partir de la valoració que fa de l'edat mitjana en dos sentits, com el naixement de les noves cultures romanç i l'afermament de les cultures germàniques, d'una banda; i com el moment d'expansió «universal» del cristianisme, d'una altra. Hi ha, encara, una altra raó que explica la seua concepció, la sembla a les acaballes de l'edat mitjana de la llavor per a la propagació posterior de la crítica al principi d'autoritat gràcies a les tesis de Luter, a trenc d'alba de l'edat moderna. Aquestes van resultar fonamentals per al rebuig d'una concepció institucional del

²⁴⁴ J. G. HERDER, *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*. Buenos Aires, Nova, 1950 [1774].

cristianisme, que havia desembocat en una mena d'administració paraestatal que heretava els defectes de l'administració de l'Estat. A més, el protestantisme de Luter fomenta l'íntima relació entre la persona i Déu, i, per això, esdevé una peça clau en la recepció del missatge de la divinització de l'altre, car aprofundeix en la concepció del proïsme com a espill del propi jo.

Herder, a més, valora la funció integradora que exerceix el cristianisme sobre les nacions que adopten aquesta religió, perquè se saben al mateix temps distintes –per costums i llengua– però agermanades en una mateixa cosmovisió moral –i també existencial, religiosa–: «Tantes nacions germanes i cap monarquia sobre la terra –A partir d'aquí, cada branca constituïa un tot en certa forma i produïa els seus ramatges! Tots creixien els uns al costat dels altres, s'entrellaçaven, es confonien, cada un amb la saba pròpia» (AEPG, A IV, 1994: 56; EUF, 1983: 91-92; OTFI, 1982: 318).

Cal tenir sempre present, també, la interpretació peculiar que fa del cristianisme, del qual no destaca la transcendència com a característica essencial, sinó que, com ja passava amb Hamann, remarca la temàtica bàsica de la divinització del proïsme, que en el judaisme afectaria, simplement, al pròxim jueu, perquè encara la moral jueva està limitada a la pròpia cultura.²⁴⁵ El concepte de proïsme cristià, en canvi, no sols no entén de fronteres nacionals,²⁴⁶ sinó tampoc de fronteres socials o morals, en el sentit que qui ha de rebre l'amor inclou també qui des d'una moral pagana es consideraria digne d'odi, l'enemic.²⁴⁷ Sense aquest altruisme egòic que el cristianisme fa seu, la Humanitat no hauria reeixit: «Després de

²⁴⁵ Vegeu nota a peu de pàgina núm. 142.

²⁴⁶ En la moral cristiana el proïsme s'universalitza quan el manament de Lv 19,18 de Moisès, considerat fins aleshores un més d'entre tants, passa a ser el representant major de tota la resta, en Mt 22,34-40, en Mc 12,28-34 i en Lc 10,25-28; en Lc 10,29-37, la paràbola del bon samarità acaba d'aclarir que el proïsme no entén de fronteres. Mostrem ací la versió de Mateu: «*Estima el Senyor, el teu Déu, amb tot el cor, amb tota l'ànima i amb tot el pensament*. Aquest manament és el més gran i el primer. El segon li és semblant: *Estima els altres com a tu mateix*. Tots els manaments de la Llei i dels Profetes es fonamenten en aquests dos».

²⁴⁷ Així en Mt 5,38-48 i en Lc 6,27-36. Prenc com a exemple la versió de Mateu: «“Ja sabeu que hom va dir: Estima els altres, però no estimes els enemics. “Doncs jo us dic: Estimeu els vostres enemics [...]. Perquè, si estimeu els qui us estimen, quina recompensa mereixeu? [...] què en feu d'extraordinari?”. Després Pau de Tars posarà l'ímpetu vital per a universalitzar la moral cristiana i plasmarà per escrit la seua concepció de la divinització del proïsme en Rm 13,8-10: «No quedeu a deure res a ningú, si no és l'amor que us deveu els uns als altres. Qui estima els altres ha complert plenament la Llei. No cometre adulteri, no matar, no robar, no desitjar allò que és d'un altre, i qualsevol altre manament, tots es resumeixen en això: Estima els altres com a tu mateix. Qui estima no fa cap mal als altres. Estimar és la plenitud de la Llei».

l'autoconservació, el primer deure de la Humanitat va ser auxiliar els nostres congèneres més febles i protegir-los de la maldat de la natura o de les bastes passions del propi gènere» (*BBH*, A VII, 1991: 150 –núm. 28–; *HUM*₂, 1999: 63-64).

Rouché (1943: 65) ha interpretat, d'altra banda, la linealitat temporal cristiana des del valor de la irreversibilitat, de la irrecuperabilitat, en el sentit que cada època representa un moment històric que no tornarà a succeir i, per tant, és cabdal dins de la cadena de progrés. Potser, el valor necessari que en aquesta temporalitat pren cada baula de la cadena siga un dels motius que influeix també en la sacralització de la singularitat historicocultural herderiana, en què cada cultura és autosuficient a nivell eudemònic o existencial i en què no es permet la instrumentalització prèvia al quiliasme (Contreras, 2004: 45 i ss). En tot cas, Herder és vist com l'anella que connecta, en la Història de les idees, l'individualisme il·lustrat i el cosmopolitisme, d'una banda, amb el nacionalisme polític del Romanticisme i el comunitarisme,²⁴⁸ d'una altra. La connexió es realitza, de nou, des del paràmetre de l'universalisme moral cristià que afecta també la concepció de la nació, de forma que l'individualisme que desenvolupa fa que hom contemple cada vida individual i cada concepció cultural col·lectiva com a sagrada, irreductible, irreparable.

Malgrat que la Il·lustració coincideix amb el cristianisme en el fet de proposar una mena d'ecumenisme, en la pràctica estén l'universalisme moral de forma contradictòria i plenament insatisfactòria per a Herder. Aquella no sols menysprea de les altres cultures les pràctiques contràries a l'ideal de drets humans, sinó que, a grans trets, hi menysprea qualsevol pràctica. La Il·lustració, doncs, no té en compte el fonament del cristianisme que exigiria la sacralització de la individualitat cultural que critica. Herder, en canvi, desenvolupa un cristianisme que denuncia la incoherència il·lustrada del menyspreu a qualsevol cultura. Tanmateix, s'hi permet el menyspreu d'aquella cultura que no respecta el gran manament del cristianisme; i, fins i tot, defensa que aquest manament està en la base de la visió il·lustrada. Per això emet de vegades valoracions ambigües de la Il·lustració en què sembla reconèixer-hi l'essència cristiana tot i que hi veu necessària la reconducció després del descarrilament que ha patit: «Entenc tot el que hi ha de gran, de bell i d'únic al nostre segle i ho he tingut sempre present per davall de tots els meus blames» (*AEPG*, A IV, 1994: 70; *EUF*, 1983: 110; *OTFI*, 1982: 331). El que hi ha de gran en la Il·lustració és, d'una banda, la continuació moderna del

²⁴⁸ Per exemple: «la filosofia de la Història herderiana [...] fou, per dir-ho així, la llinda entre el cosmopolitisme del segle XVIII i el nacionalisme del segle XIX» (Ergang, 1931: 101).

proselitisme cristià, de la universalització de la moral de l'humanisme; i, d'altra banda, l'apoderament d'una raó crítica que és capaç de denunciar els límits de la mateixa raó.

En aquesta configuració teòrica rau en les dificultats per a quadrar l'universalisme moral amb un pragmatisme constructivista²⁴⁹ epistemològic que deixi oberta la porta al relativisme. Hom pot assolir-hi, però, la superació amb el trasllat de la sacralització individual a l'àmbit epistemològic a través d'un perspectivisme cubista que fa de cada punt de vista un element necessari per a la veritat global. La realitat deixa de ser un amàs de mònades leibnizianes sense finestres, si més no, des de dos angles que superen el relativisme absolut. Un dels angles és el de la cadena de tradicions en què hom recupera la perspectiva de la tradició anterior en la reactualització de la nova arribada al més profund de la realitat; i l'altre angle és el de la possibilitat de la interpretació intercultural a través de l'empatia hermenèutica [*Einfühlung*] que aconsegueix sobreposar-se a les dificultats de la distància de perspectiva.

En aquest context, la religió acaba sent, en tres sentits diferents, un dels elements característics de la virtut de l'ideal d'Humanitat²⁵⁰ que entre totes les cultures es va actualitzant: primer, com a estadi primigeni de la Humanitat que està en la base de l'aparició posterior de la ciència i de la filosofia, ja que es preocupa per resoldre els problemes que planteja l'existència i cerca la causa última que done sentit al fet que hi ha realitat i no no res; segon, en l'accepció etimològica en què l'ésser humà se sent relligat amb l'existència a través del sentit ofert per la cosmologia religiosa, que tan sols es pot deixar de banda realment si s'accepta el caos, l'absurd historicista que planteja la postmodernitat; i, encara en una tercera funció, quan adopta, definitivament, el paper de canalitzar la moral humanista per mitjà del cristianisme, de l'amor al proïsme a través de la divinització de l'humà. Per això Herder defineix la religió com: «l'exercici del cor humà i el més pur encarrilament de les facultats i potencials propis» (*IDPG*, A VI, 1989: 162; *IDFH*, 1959: 125).

²⁴⁹ Vegeu notes a peu de pàgina núm. 284 i 285 sobre el pragmatisme i el constructivisme perspectivista.

²⁵⁰ Malgrat que Herder, com a bon nominalista, està en contra de la realitat de l'universal d'Humanitat, creu en una realitat humana condicionada per la impressió que ha deixat Déu en les forces orgàniques que condueixen l'home en la consecució dels ideals cristians.

3.1.2.- UN JUSNATURALISME MATISAT

No podem deixar, finalment, el tema del cristianisme sense parlar de la influència que la moral cristiana, entesa com a jusnaturalisme humanista, exerciria o no en la visió que el nostre autor té del dret. Contreras defensa que la postura de la filosofia del dret de Herder és més propera a un positivisme jurídic que menysté el jusnaturalisme, la qual cosa seria coherent amb un nacionalisme cultural de caire relativista (Contreras, 2004: 103). De fet hi ha passatges que ataquen amb claredat el jusnaturalisme:

«En l'àmbit dels nostres tribunals de justícia, en lloc de coneixements petits, polsosos, detallats, on cada cas ha de ser tractat i investigat tal com és –ella [la filosofia] ha introduït un judici bell, fàcil, lliure, en el qual tot es mesura i s'arranja conforme al patró de dos casos! És un judici que va, delà de l'element individual –compost només de *species facti*–, a parar al cas universal, lluminós i esplèndid» (AEPG, A IV, 1994: 62; EUF, 1983: 100; OTFI, 1982: 324).

Al nostre parer, però, l'assimilació al positivisme jurídic no es podria realitzar sense matisos, sobretot si atenem el fet que el nacionalisme cultural herderià no és purament relativista, com veurem més endavant.²⁵¹ La justícia positiva quadraria tan sols relativament amb els plantejaments del constructivisme perspectivista, que concep cada cultura com un tot significatiu independent, perquè en la versió que d'aquest constructivisme proposa Herder hi ha, d'una banda, la necessitat de la comunicació intercultural i, d'altra banda, la possibilitat indefinidament insatisfeta d'assolir-la. Cal tenir en compte, a més, que la finalitat del fragment d'*Encara una Filosofia de la Història* que acabem de traslladar és denunciar el distanciament que l'aplicació de la llei –tant en el jusnaturalisme com en el positivisme jurídic– presenta respecte de la riquesa de matisos de cada cas particular. La seua proposta aniria més en sintonia amb la manca de necessitat de les lleis que Plató preveia en la ciutat ideal en què la funció de jutge es realitzaria a partir de la saviesa aconseguida dialècticament per aquells que fossen capaços de contemplar el fons de la qüestió (Plató, 1988: 326-327 –*República*, 504c-505a–). En aquest sentit, la prudència del savi seria més hàbil en el judici just, perquè reeixiria en la tasca de sintetitzar els diferents matisos i d'anivellar el grau d'abstracció de la generalitat en cada cas concret.

²⁵¹ En l'apartat 6.3 *Constructivisme i perspectivisme* de la Part II.

4.- FILOSOFIA POLÍTICA

4.1.- LA VISIÓ NEGATIVA DE L'ESTAT

4.1.1.- SOCIETAT NATURAL I ESTAT ARTIFICIAL

4.1.1.1.- La bondat natural del poble

Kohn ha defensat que Herder «transferia de l'individu a la nació l'optimisme ingenu de Rousseau», tot adjudicant-hi la qualitat de la bondat natural (Kohn, 1984: 372). En aquest trasllat, a l'esperit col·lectiu dels pobles, de la convivència idíl·lica que hi havia entre els bons salvatges rousseaunians perquè la natura és prolífica, trobem una crítica al poder omnímode de l'Estat que dificulta la interpretació de la teoria del germen.²⁵² El poble no té un esperit eminentment egoista, a diferència de l'Estat, de forma que si no hi hagués Estats, els pobles viurien concentrats en si mateixos sense endegar hostilitats contra la resta. En la mateixa línia hem d'inserir la postura que Herder va mostrar contra la pretensió de l'emperador austriac Josep II d'imposar la llengua alemanya als diferents pobles que governava (*BBH*, A VII, 1991: 65-66 –núm. 10–).

La visió de l'Estat entronca, així, amb la qüestió de la propietat i de la cobdícia econòmica. Herder no s'allunya massa de Rousseau quan desenvolupa una aversió al diner perquè l'entén com a font de distanciament empàtic amb el proïsme (Rousseau, 1983: 121-122, 129). En aquest sentit afirma que: «L'únic ressort que tenen els nostres Estats són la por i el diner» (*AEPG*, A IV, 1994: 71; *EUF*, 1983: 112; *OTFI*, 1982: 333); i que: «Els imperis moderns se cimenten en els diners o en una tècnica política mecanitzada [*mechanische Staatskünste*]» (*IDPG*, A VI, 1989: 511; *IDFH*, 1959: 394). Hom podria dir que el poble manté unida de forma inseparable a l'egoisme propi, la capacitat empàtica per a traslladar-se a la posició de l'altre, de forma que hom puga conrear el respecte mutu, des d'una comprensió no mai reeixida del tot però bàsica, emotiva i humana. En canvi, l'Estat perd aquesta capacitat empàtica quan esquartera, amb l'explotació mecànica de la terra, el punt d'unió en què l'empatia combregava amb l'egoisme.

²⁵² Entenem per teoria del germen aquella lectura que considera Herder un dels primers apologetes, en la modernitat, de la vessant irracional de l'ésser humà, de mode que obre el camí al desenvolupament de teories irracionalistes que acabaran en conseqüències nefastes per a la Humanitat quan hom les intente dur a la pràctica.

Herder no sols critica, doncs, el referent científicotecnològic il·lustrat com a criteri de progrés, sinó que entronca, de passada, amb la visió del bon salvatge rousseunià que servirà de base, a més, a la crítica a l'Estat. La seua visió recolza, així, en la bonhomia congènita de l'ésser humà, en el fet que els desastres humans –guerres, opressions, etc.– provenen de l'atac a les qualitats humanes o humanistes –cristianes– de la llibertat, la dignitat, l'autorealització, la justícia; com a prova al·lega que la immensa majoria segueix sense desviar-se els principis de l'ideal d'Humanitat inserits en la naturalesa humana:

«Mireu com conviuen pacíficament aquelles tribus salvatges! Ningú no enveja l'altre, cadascú adquireix i gaudeix en pau del que és seu. Significa falsificar la Història presentar com a característica general del gènere humà el caràcter malèvol i batusser [...]. Qui declara necessària la llei perquè d'altra manera hi hauria transgressors de la llei, pressuposa el que ha de provar. No tanqueu els hòmens en presons estretes, i no caldrà procurar-los-hi ventilació; No els dugueu artificialment a patir-ne accessos de ràbia, i no serà menester de lligar cap remei artificial» (*IDPG*, A VI, 1989: 315; *IDFH*, 1959: 241).

4.1.1.2.- Família, amistat i lideratge natural

Herder, com un il·lustrat més, es posiciona a favor de l'autonomia individual en la construcció de l'entramat polític i en la desconfiança absoluta enfront de qualsevol tipus de tutela que s'exerceix amb les persones que han superat l'adolescència:

«Seria, certament, un principi còmode però maligne de la filosofia de la Història humana: "l'ésser humà és un animal que necessita un amo, en la unió amb el qual confia la felicitat del seu destí". Millor si invertim la frase: l'home que necessita un amo és un animal; tot just arriba a fer-se home pròpiament dit, ja no té necessitat d'un amo. La natura no ha designat cap amo a la nostra espècie» (*IDPG*, A VI, 1989: 368-369; *IDFH*, 1959: 284).

Herder pensa, com a alternativa a l'Estat, en una organització social natural, sorgida espontàniament des de les necessitats col·lectives i d'acord amb les capacitats demostrades per autoritats reconegudes en funció dels mèrits aportats en la tasca de dirigir el grup. Confia, per tant, en la inclinació natural a acceptar el tipus d'autoritat que Weber anomenaria carismàtica, en què els subordinats respecten els dirigents mentre aquests són capaços de mostrar alguna habilitat per damunt de la resta, que siga apreciada pel grup (Weber, 2007: 113-15); o en la formulació de la noció d'autoritat que Gadamer exposa com a acceptació de

les directrius d'altri en funció del reconeixement de la ignorància pròpia davant l'expert en la matèria (Gadamer, 2007: 347-348):

«una nació de caçadors surt de caça; si necessita un cap, serà un cap de caça, per això elegeix el més hàbil, a qui obeeix sols per lliure elecció i pel que fa al fi comú en l'assumpte en qüestió. [...] És necessari un director semblant en els viatges, defenses, atacs i, en general, en tot negoci comú on intervé una multitud. Anomenem *forma constitucional aquest segon grau de govern natural*. Es troba en tots els pobles que segueixen només llurs necessitats» (IDPG, A VI, 1989: 362-363; IDFH, 1959: 280).

És la família l'element sociobiològic fonamental que empenya a descartar l'individualisme congènit. Així mateix, a través dels vincles sentimentals entre els membres d'una família i les distintes famílies que conformen el grup, s'aniria formant l'organització social primitiva; aquests lligams serien l'element clau de les primeres formes d'organització social: «els noms més dolços de la Humanitat, pare, fill, germà, germana, amat, amic i protector, es basen tots en vincles de dret natural i es troben en tota societat humana primigènia. En base a aquells hom va fundar també els primers governs entre els hòmens, açò és, l'ordre familiar sense el qual no pot subsistir la nostra espècie» (IDPG, A VI, 1989: 362; IDFH, 1959: 279).

Herder defensaria, doncs, una mena de principi federatiu natural com a forma de govern,²⁵³ contra l'Estat modern, artificial, que planteja l'ordenació de dalt a baix i administra el poder sense respectar la dignitat i autonomia dels hòmens. Per això valora les petites associacions administratives típiques de l'edat mitjana, descomposta en marques difícils d'administrar unificadament. També les corporacions de les ciutats d'una edat mitjana més assentada li serveixen a Herder d'inspiració per a recolzar les institucions naturals contra l'artificialitat estatal: «tot es desmembrà en petits grups, en petites divisions i subdivisions [...]. Època de fermentació; però precisament aquesta època bandejà durant molt de temps el despotisme»²⁵⁴ (AEPG, A IV, 1994: 44; EUF, 1983: 77; OTFI, 1982: 307).

Com veiem, la concepció herderiana del poble com a comunitat orgànica natural, espontània, construïda a partir de lligams sentimentals amb què els individus s'autorealitzen,

²⁵³ Herder seria partidari d'un tipus d'organització social que no s'equiparés a les organitzacions modernes que allarguen els braços sobre una quantitat immensa d'individus i quilòmetres; més bé es tractaria de fomentar associacions lliures d'un nombre reduït de persones en unes terres que de forma natural lligassen les condicions de vida dels individus; açò, però, no hauria de ser incompatible amb les col·laboracions interterritorials que mantindrien, també de forma natural, els lligams necessaris per a la generació i regeneració cultural.

²⁵⁴ «Zeit der Gärung, aber eben diese hielt so lange den Despotismus ab». Pedro Ribas, en canvi, tradueix: «Época de fermentación; pero fue precisamente ella la que sostuvo tanto tiempo al despotismo»; es decanta, a la fi, per una versió contrària a la de l'original.

com a eixamplament espontani de la institució natural per excel·lència, la família, a través de l'amistat i el sentit de la pertinença al grup, esdevé la contrapartida a les teories del contracte social, que entenen l'individu aïllat de la societat, en abstracte, i que mantindran la Il·lustració, l'utilitarisme i el capitalisme (Mayos, 2004: 217-218).²⁵⁵

Així, en la filosofia política herderiana apareix una visió de la societat natural d'influència aristotèlica en què no hi ha lloc per a l'individu aïllat, ni de la família que hauria de criar-lo ni de la tribu que li proporcionaria els aliments i altres estris necessaris per a la supervivència. En aquesta societat hom troba unes institucions espontànies que sorgeixen de forma fluïda pels mateixos interessos i beneficis sobre les voluntats que lliurement s'alien. I, com a conseqüència, Herder aposta per la renúncia absoluta a l'administració estatal entesa com a imposició de dalt a baix que no compta per a res amb l'engranatge lliure de voluntats que es va tramant segons siguin les necessitats vitals del moment.

En aquest marc, Herder assenta també la crítica a l'àmbit jurídic i l'administració estatal. Impulsa aquesta crítica des d'una concepció del dret que, com hem vist més amunt, flirteja amb el jusnaturalisme i la concepció platònica de la jurisprudència, i que imbrica la llei natural interior amb els sentiments d'empatia, amor, amistat, de pertinença al grup i acceptació natural del lideratge carismàtic. Una de les idees clau del seu pensament polític és, per això, la contraposició de la naturalitat del poble-nació enfront de l'Estat.²⁵⁶

²⁵⁵ Per això mateix Schmidt-Biggeman, associa la proposta política de Herder a la de la societat natural aristotèlica, de forma que aquest se situa en un pla anterior al de les teories contractualistes de la societat i, a més, es deslliga de la tendència a la dominació interior i exterior que experimenta el govern, per haver esdevingut artificial (Schmidt-Biggeman, 1996: 31-32).

²⁵⁶ Podem veure, a més, en aquesta exaltació herderiana dels lligams naturals: filials, fraternals, amicals, un precedent dels posteriors comunitaristes, així com del Romanticisme que estava a punt de nàixer. La mateixa idea d'Humanitat està en estreta relació amb la necessitat de recuperar aquell lligam natural i espontani, que s'ha perdut pel camí, amb la comunitat orgànica que completava el sentit de l'existència.

4.1.2.- VIOLÈNCIA I ESTAT

4.1.2.1.- Contra el «just» dret de conquesta

Herder denuncia que els principals mals de l'Estat són la violència i la instrumentalització exercides contra individus i pobles. Atacarà els abusos del poder des de la moral cristiana, que es resisteix a acceptar la llei del més fort com a legitimació del dret. L'Estat té la necessitat d'apropiar-se de la terra dels pobles: «D'aquesta manera fou derrotada la nostra vella terra i la seua Història és un quadre aterridor de conquestes i de la caça de l'home per l'home» (*IDPG*, A VI, 1989: 366; *IDFH*, 1959: 282).

S'aventura a donar resposta al problema de l'origen de la irracionalitat endèmica o, dit d'una altra manera, de la racionalitat antiemotiva, que caracteritza la política estatal. Tan sols la guerra, la violència imposada contra les voluntats lliures que s'administren soles i s'entrellacen segons les necessitats, pot explicar el costum immemorial de l'autoritat tradicional que ni ha estat elegida ni és compatible amb el desenvolupament complet de la naturalesa humana. Per ser contraris al respecte extrem de la individualitat en la manera d'entendre el proïsme i també la realitat sencera, Herder abomina de la llei del més fort i del «just» dret de conquesta que atempten sense remei contra els drets naturals bàsics i la visió harmònica d'una Humanitat congeniada amb si mateixa en la vessant emotivoracional, en forma de convivència, de respecte al desenvolupament intel·lectual complet de tots i enllaçada per la via empàtica de la comprensió mútua:

«Deu haver-ne d'altres raons per a introduir el govern hereditari en el món, i la Història no ens les oculta. [...] La guerra. [...] d'aquí va nàixer el servatge dels pobles subjugats; [...] La guerra. Conquestes violentes van usurpar el lloc del dret, i van arribar després a ser dret per prescripció, o com diuen els nostres doctors en ciències polítiques, per contracte tàcit. El contracte tàcit, però, no és en aquest cas res més que el més fort pren el que li plau i el més feble cedeix o suporta el que no té a l'abast canviar» (*IDPG*, A VI, 1989: 364; *IDFH*, 1959: 281).

Herder subratlla la irracionalitat del caire hereditari del poder que arriba per força a les mans de l'incapaç. L'acció d'aquest tipus de governant no sols resulta inútil en la pràctica, car no és necessitada per les circumstàncies del moment o no resulta beneficiosa per al comú, sinó que, sobre totes les coses, no està fonamentada en la cessió lliure de voluntats de manera provisional i per a necessitats puntuals. Herder critica, així, la monarquia hereditària com a institució que permet d'accedir, immeritòriament, a un càrrec per al qual hom no té condicions naturals; i, alhora, ataca el mateix principi de l'estatus adscrit, tot valorant l'estatus

adquirit com a font legítima d'una jerarquització social que hauria de ser compensada sempre per l'amor al proïsme: «Era natural que l'home més just i prudent fos elegit per al càrrec de jutge, i si responia a les exigències, podia quedar-s'hi en bona hora fins a la vellesa més avançada. Però si el vell mor ara, per què ha de ser-ne jutge el fill? No és prou raó que l'haja generat el pare més just i prudent, car no va poder inocular-li ni la justícia ni la prudència» (*IDPG*, A VI, 1989: 363; *IDFH*, 1959: 280).

Hom pot distingir-ne, malgrat tot, organitzacions estatals més justes que altres en funció de dos paràmetres: d'una banda, la capacitat de l'administració per a respectar la llibertat dels individus; i, d'altra banda, la coherència entre la cultura fomentada des de l'administració i la de la nació que administra; especialment, des d'aquest segon paràmetre deixen de tenir sentit els Estats-nació moderns car apareixen com a institucions artificials des del moment que no hi ha cap vincle emotiu que unesca els ciutadans més enllà dels produïts per la maquinària ideològica que configura consciències interessadament: «d'aquí que l'Estat més natural siga també *un poble* amb un caràcter nacional [...]; car un poble és una planta natural igual que una família, amb el benentès que disposa de més branques. Per això, res no s'oposa tant al fi dels governs com aquesta expansió antinatural dels Estats» (*IDPG*, A VI, 1989: 369; *IDFH*, 1959: 285).

L'Estat esdevé una mena d'hipòstasi de la raó mecànica en l'àmbit polític que converteix el ciutadà en súbdit: «I, atès que, com asseveren tots els doctors de ciències polítiques, tot Estat ben constituït ha de ser una màquina on únicament hi governen les idees d'un sol home, com podria proporcionar una felicitat superior a la de servir la màquina en qualitat de membre sense idees?» (*IDPG*, A VI, 1989: 334; *IDFH*, 1959: 255-256).

La instrumentalització que l'Estat exerceix resta representada simbòlicament en la institució de l'exèrcit que, a més, és l'encarregada de concretar la llei del més fort com a legitimadora de dret: «Heus aquí un exèrcit: el model més bell de societat humana! Com van vestits tots d'una manera estètica i còmoda, s'alimenten fàcilment, pensen harmoniosament, són lliures i àgils en tots els membres! [...] —una imatge de la suprema magnificència de l'esperit humà i del governament que hi ha en el món: resignació!» (*AEPG*, A IV, 1994: 72; *EUF*, 1983: 112; *OTFI*, 1982: 333).

Herder apunta a les mesures artificials amb què l'Estat intenta estendre el nivell de benestar necessari per a compensar les veritables intencions de sotmetiment de l'individu als interessos administratius: «l'Estat ens pot donar, a tot estirar, eines artificials, però, per desgràcia, pot robar-nos una cosa molt més essencial, a nosaltres mateixos» (*IDPG*, A VI, 1989: 334; *IDFH*, 1959: 256). Hom pot interpretar, també, que denuncia les estratègies de

l'Estat per a edulcorar la dita instrumentalització, de forma que posa la primera pedra perquè altres desvelen amb més profunditat l'àmbit de la ideologia, en el sentit de la justificació subtil de la injustícia, l'ocultació dels interessos de poder que hi ha darrere de les mesures polítiques.²⁵⁷ L'Estat actua de forma intolerable quan no fomenta l'autonomia crítica dels individus, quan no els ajuda en el des-cobriments de l'alienació que pateixen, amb l'expansió d'una metacrítica que, en l'àmbit de la política, siga capaç de denunciar la ideologia que presenta uns interessos artificials com si fossen aparentment naturals. Però la radicalitat crítica i l'Estat són incompatibles: «així com és un mal pare qui educa el fill de manera que mai no arribi a la majoria d'edat i continue necessitant-ne sempre educador, i és un mal metge qui fomenta la malaltia per fer-se indispensable al desgraciat fins a la tomba, així ocorre també amb els educadors del gènere humà, els pares de la pàtria i llurs educands» (*IDPG*, A VI, 1989: 369; *IDFH*, 1959: 285).

4.1.2.2.- Revolució i responsabilitat en l'opressió

L'Estat és una administració que complica l'existència. Sorgeix ja en un nivell de societat en què els vincles naturals s'han corromput. Per això resta justificat tot impuls reformador que tinga per objectiu recuperar una vida natural, plena de llibertat i dignitat conjuntes del tu i del jo, una vida en què hom no patisca l'administració de mort física o moral que l'Estat infligeix diàriament.²⁵⁸ Però, especialment, quan els Estats no són capaços de respectar en absolut la

²⁵⁷ Contreras reconeix la influència en l'Escola de Frankfurt de la visió herderiana de la Il·lustració com a moviment instrumentalitzador més que no pas alliberador, quan en el desenvolupament i eixamplament a tots els àmbits culturals, la raó mecànica acaba per obstaculitzar el camí cap a la felicitat (Contreras, 2004: 35). No és estrany, doncs, fer una interpretació de Herder, amb els ulls de la teoria crítica, que denuncie la capacitat de l'Estat per a mantenir l'opressió, fins i tot amb mecanismes de disfressa ideològica perquè el súbdit desenvolupi la creença que gaudeix d'una llibertat política real que, en el fons, és sols aparent.

²⁵⁸ No sols es basa Herder en supòsits teòrics, com ara la moral cristiana, per a denunciar el caire essencialment agressiu de l'administració estatal, sinó també en supòsits pràctics que tenen a veure amb l'experiència històrica del colonialisme europeu en tots els continents, en què la cobdícia dels invasors contrastava en la majoria de les ocasions amb l'amabilitat dels envaïts, que davant la novetat no preveïen el que els havia d'ocórrer: «Si existís un esperit europeu comú en cap lloc que no fos en els llibres, hauríem d'avergonyir-nos dels *crims de lesa Humanitat* que hem infligit a quasi tots els pobles de la Terra» (*BBH*, A VII, 1991: 672 –núm. 114–).

diversitat dels pobles i dels individus que administren, aleshores aquests darrers tendeixen a exigir la reformulació de l'administració de forma que coincidesca amb els interessos naturals propis (Mayos, 2004: 234).

Per a Herder, el caire antisocial, l'agressivitat contra el proïsme i la violència no són pròpiament naturals, originaris o primigenis, sinó el recurs que té la pròpia naturalesa per a protegir-se quan no hi cap un altre remei davant les amenaces al que sí que és primigeni, a la mateixa essència de la natura humana, a la necessitat de dignitat i llibertat: «La insociabilitat de l'home comença quan hom colla la seua natura» (*IDPG*, A VI, 1989: 314; *IDFH*, 1959: 241). Per això Herder pressuposa en la seua concepció antropològica un pacifisme natural, espontani, que es transforma en bel·licisme, igualment natural i espontani, quan els drets naturals es veuen impeditos: «No la guerra, doncs, sinó la pau és l'estat natural de la Humanitat lliure; la guerra és un estat d'emergència i no del gaudi previst originàriament»²⁵⁹ (*IDPG*, A VI, 1989: 316; *IDFH*, 1959: 242).

Herder recrimina, de fet, els pobles i individus que no es fan càrrec de l'impuls natural que els insta a la cerca de la llibertat i els responsabilitza, per això, de la situació d'opressió patida: «Si [la societat] s'abandona voluntàriament a les rapinyes d'aquells [individus de passions salvatges i esperits destructius] pateix per pròpia culpa, com va ser culpa pròpia dels pobles que no s'unissen contra la Roma devastadora en una gran aliança universal en pro de la llibertat del món» (*IDPG*, A VI, 1989: 639; *IDFH*, 1959: 496).

La revolta resta, així, justificada en la Història com un mode d'aproximació a la virtut que caracteritza l'ideal d'Humanitat. La revolució és, a més de violència, també reacció necessitada com a compensació contra la injustícia anterior, contra el distanciament de l'ordenament racional de les parts del conjunt en la conjuminació de llibertats:

«Només sota les tempestes va poder créixer la noble planta; només per la resistència contra pretensions il·legítimes va poder eixir victoriós el dolç esforç de l'home. [...] La llavor sorgida de les cendres va florir encara més formosa en el futur i va créixer regada amb sang fins a

La mentalitat del Set-cents europeu contempla l'indígena com el salvatge que cal redimir de la situació de manca de progrés, quan la raó mecànica envaeix l'àmbit moral en assentar la tecnologia com a paràmetre de decisió del progrés. Com hem dit en un altre lloc, aquesta redempció no pretendria salvar de la crema costums i tradicions que no anassen contra l'universalisme moral, sinó subvertir des de les arrels l'ordre constituït de l'altra tradició.

²⁵⁹ Cal entendre «Humanitat lliure» de les opressions a la natura humana, a la llibertat, dignitat i justícia que necessiten el jo i el tu per a la completud del sentir de l'existència. La «Humanitat lliure» fa referència, a més, al sentit que pren la llibertat quan la societat aconsegueix adaptar la voluntat a les predisposicions naturals de la força orgànica o genètica, la que orienta l'ideal d'Humanitat, tot actualitzant-lo alhora.

assolir, generalment, la corona de la immortalitat. La maquinària de les revolucions no pot ja, per això, desorientar-me; aquesta és tan necessària per a la nostra espècie com les ones per a la corrent» (*IDPG*, A VI, 1989: 345; *IDFH*, 1959: 266).

Per això, denuncia amb força les voluntats peresoses i conservadores que han triat, enfront de l'intent tirànic de domini, la supervivència abans que la llibertat, el manteniment de la vida al preu de la subordinació, al preu del sotmetiment que renuncia a l'exercici de les pròpies facultats humanes de pensament, crítica i realització efectiva dels drets individuals i col·lectius i al preu de l'aculturació, perquè açò significa la pèrdua òntica irreparable del propi món que durant generacions ha donat sentit a la realitat: «Hom pot establir com a principi històric que no és oprimint cap poble que no vulga deixar-se oprimir, és a dir, que no meresca l'esclavitud. Només el covard ha nascut per a ser esclau; només el ximple ha estat destinat per natura a servir un altre més intel·ligent; llavors s'hi sent satisfet de la seua posició i estaria apesarat si hi tingués de manar» (*IDPG*, A VI, 1989: 367; *IDFH*, 1959: 283).

5.- FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA

5.1.- EL CAMÍ DE L'IDEAL D'HUMANITAT

5.1.1.- PROGRÉS I SINGULARITAT CULTURAL

Herder apel·la a una mena de progrés cap a l'ideal d'Humanitat compatible amb la singularitat cultural en dos sentits: primer en tant que cada cultura, en l'època que ocupa, actualitza de la millor forma possible, ateses les circumstàncies històriques o la posició que ocupa en la cadena de cultures, aquell ideal d'Humanitat; i segon, en tant que cada cultura ha estat capaç per si mateixa d'assolir la completud de sentit necessària per a refermar la subsistència en dues línies bàsiques, la de la satisfacció de les necessitats i la de l'absolutització d'una existència que garanteix la felicitat de forma pròpia.

En la cadena de cultures o de tradicions, el progrés no apareix com a augment qualitatiu pur,²⁶⁰ perquè sempre per a caminar hom necessita deixar de costat part important de l'anterior cultura, que no ha pogut ser adaptada, tot i haver reeixit completament en l'actualització de l'ideal d'Humanitat i en la dotació de completud de l'existència; per això tota cultura és distinta, pel que ha bandejat de la cadena i pel que no ha pogut prendre de forma literal. La singularitat tindria una funció pedagògica per a qualsevol altra cultura posterior; al mateix temps, però, cada cultura disposaria d'una configuració ontològica irrenunciable i autosuficient, en el sentit que l'actualització que fa de l'ideal d'Humanitat és la més reeixida d'acord amb les circumstàncies històriques que ha viscut.

El progrés global és compatible amb l'autosuficiència eudemònica de cada cultura, si hom admet un progrés de complexitat extrema no assimilable a la linealitat augmentativa amb què es concep habitualment, sinó ple d'espitals multiformes concèntriques paral·leles farcides de daltabaixos, açò és, un conjunt divers d'espitals concèntriques quasimonàdiques inserides en una espiral major (Mayos, 2004: 193-194; 233). L'avanç històric, així, no anul·la per complet el sentit històric de la Humanitat, tot i que el relega a una macroperspectiva

²⁶⁰ Rouché (1943: 63) i Berlin (2000: 243) han advertit que Herder utilitza els termes *Fortgang*, *Entwicklung* i *Fortstreben* i evita *Fortschritt* i *Verbesserung* en el tocant al procés històric. Amb l'èmfasi en la *continuació*, l'*avanç* i el rebuig del *progrés* i la *millora*, Herder vol bandejar les connotacions il·lustrades d'aquests mots en ser utilitzats des de l'etnocentrisme europeu (Contreras, 2004: 84). A més, vol promoure la visió historicista del perspectivisme hermenèutic i el constructivisme.

inassolible en la pràctica des del moment que resta oberta a la reinterpretació. Per això Herder, a més de remarcar els indicis del progrés autosuficient, diposita en la divinitat la confiança en un garant exterior del sentit històric, ateses, d'una banda, la incapacitat humana per a assolir la meta de la comprensió del mateix sentit històric; i, d'altra banda, la necessitat que hi haja aquesta meta.²⁶¹

La Filosofia de la Història de Herder és, en part, també una reacció contra la reducció immanentista que la Il·lustració fa del cristianisme en l'àmbit històric, quan els *philosophes* sacralitzen un Progrés que readapta en el quiliisme el nivell de transcendència de la salvació. I és que els il·lustrats divideixen llurs opinions tocant al progrés entre els optimistes, representats pel Marqués de Condorcet, que defensarien un progressisme històric ingenu, i els escèptics, el màxim exponent dels quals és Voltaire, qui defensaria la fragilitat del progrés històric. Si el primer confia en la infinitud del progrés, el segon pensa que la línia que separa el progrés del retrocés a la barbàrie és ínfima (Contreras, 2004: 49-51). En aquest sentit, Herder critica, irònicament, aquest escepticisme de Voltaire: «No hi havia cap pla! No hi havia cap progrés! Només una revolució eterna –teixir i desteixir! Treball de Penèlope!» (AEPG, A IV, 1994: 40; EUF, 1983: 71; OTFI, 1982: 303). Igualment, hi afegeix: «Han caigut en un remolí, en un escepticisme davant de tota virtut, de tota felicitat i de tota

²⁶¹ En aquest sentit, Rouché (1943: 70) ha interpretat la concepció de la temporalitat que Herder mostra en *Auch eine Philosophie der Geschichte* com una solució de compromís que tracta d'harmonitzar dues temporalitats, la grega clàssica i la cristiana, de forma que cadascuna té el seu espai propi: Herder adoptaria la temporalitat cíclica-grega en cada cultura i la lineal-cristiana en el conjunt de la Història (Contreras, 2004: 20 i ss).

Així, la interpretació herderiana de la Història depèn, en part, de la necessitat de remarcar el caràcter de singularitat de cada cultura i, a tal efecte, suggereix una visió cíclica d'estil grec clàssic, a mode d'etern retorn del mateix que, a més, és coherent amb els daltabaixos de les produccions culturals en el transcórrer d'una mateixa nació. En part també, però, ha d'acceptar la temporalitat cristiana que exigeix el progrés que done sentit a una existència originada per la divinitat i que té la finalitat d'assolir els ideals morals de la virtut d'Humanitat, que aquesta divinitat engloba en forma de Bondat Suprema. És aquesta dialèctica de la temporalitat producte, doncs, de la topada de les dues categories existencials herderianes: nacionalisme cultural i universalisme moral.

La coherència hauria de ser possible des d'una raó emotiva que arribàs a intuir que en l'existència de qualsevol persona en qualsevol cultura ja hi és en potència el gaudi de la felicitat que emergeix de la consciència de la gràcia de la mateixa existència i de la compenetració amb la natura i amb la resta d'hòmens. Això, però, no és cap impediment perquè l'existència pròpia, potencialment tan intensa com la de qualsevol existència humana posterior, haja contribuït a la cadena de tradicions en la línia de la Història; aquesta cadena sempre es mostra disponible a l'intent d'adaptació que hi fan les cultures venidores, de mode que va acumulant cada vegada més perspectives i enriqueix, així, l'aproximació conjunta a la realitat, com a construcció conjunta del món. I és que l'*Einfihlung* permet una mena d'aprenentatge intercultural evolutiu, especialment en el pla de la moral.

determinació de l'home, per al qual entreteixeixen tota la Història, tota la religió i tot l'ensenyament moral –el to d'última moda dels filòsofs més recents, especialment dels francesos, és el dubte!» (AEPG, A IV, 1994: 40-41; EUF, 1983: 71; OTFI, 1982: 303).

Com a contrapartida, podem trobar en *Auch eine Philosophie der Geschichte* valoracions dels fenicis i romans que pretenen ser indicis clars de cultures que van aprofundint en l'ideal d'Humanitat. Un dels primers passos de l'esperit universal en favor d'aquest ideal el dona la civilització fenícia que, en basar-se en el comerç, aconsegueix entaular ponts de comunicació entre els diversos pobles. Tot i que, en un principi, són ponts interessats, l'esperit universal ensenya la utilitat de la pau i va modelant la solidaritat entre un proïsme que cada vegada és menys pròxim –menys del propi grup– i més universal. S'assenta l'obertura empàtica cap a l'altre per la necessitat d'arribar a l'entesa comercial (AEPG, A IV, 1994: 25; EUF, 1983: 52; OTFI, 1982: 288). Un altre exemple és la falta de necessitat de les muralles a les ciutats, la qual cosa indica que l'ésser humà ha après a conviure pacíficament la major part del temps, tal com empena la llei racional-natural de la cerca d'harmonia entre les parts del conjunt (IDPG, A VI, 1989: 659; IDFH, 1959: 511). Així mateix, la cultura romana va actualitzar l'ideal d'Humanitat en integrar una immensa quantitat de pobles que agermanava a la força; i, encara més, en preparar el trampolí sobre el qual hauria de saltar el cristianisme per fusionar proïsme i pròxim²⁶² (AEPG, A IV, 1994: 31-32; EUF, 1983: 60; OTFI, 1982: 294-295). I és que l'evidència històrica principal del progrés moral de la Humanitat és, sens dubte, per a Herder, l'aparició i extensió del cristianisme.

La comparació de la Història amb la natura ajuda en el decantament que Herder experimenta en favor de la idea de progrés. D'una banda, demostra ser un il·lustrat que no pot bandejar l'historicisme, que no pot acceptar l'escepticisme que deixaria sense sentit l'existència humana: «Si hi ha, de ben segur, un Déu en la natura, també hi és en la Història»²⁶³ (IDPG, A VI, 1989: 630; IDFH, 1959: 489). D'altra banda, si entenem que el temps és l'essència de la Història igual que l'espai ho és de la natura, és d'esperar que hom pugui algun dia desentranyar la lògica de l'àmbit de la temporalitat, igual que hom va

²⁶² Tanmateix, en *Ideen zur Philosophie der Geschichte* Herder matisa aquesta interpretació, tot afegint-ne indicis que promouen una lectura més ambivalent (IDPG, A VI, 1989: 623-625; IDFH, 1959: 483-484). En tot cas, assenta aquesta ambivalència en dos motius; d'una banda, en la tendència autodestructiva de la cultura romana, que va acabar per aniquilar tota construcció pròpia i va deixar, finalment, un camp culturalment desolat; i, d'altra banda, en l'absència de la més mínima empatia romana amb els postulats bàsics del cristianisme, malgrat l'acceptació pragmàtica que en féu.

²⁶³ Vegeu nota a peu de pàgina núm. 265 sobre la creença en Déu a través de la Història.

descobrint la lògica de l'àmbit espacial: «És que no estan els temps ordenats como ho estan els espais?» (*IDPG*, A VI, 1989: 15; *IDFH*, 1959: 12). D'aquest mode, tot i que les lleis de la Història no són tan evidents com les de la natura hi deuen estar, perquè des del monisme ontològic d'influència spinoziana, els dos àmbits són part de la mateixa cosa, la Creació²⁶⁴ (Mayos, 2004: 90-91).

Si ha estat ja relativament intuït per Herder que la natura és un seguit d'espècies que se superen les unes a les altres, i així hi mostra la natura l'impuls evolutiu (*IDPG*, A VI, 1989: 166; *IDFH*, 1959: 129), la Història hauria de respondre al mateix impuls, malgrat que no siguem capaços de contemplar-lo, car també en la natura ha estat necessari el pas de períodes immensos perquè aquest impuls aparegués prou clar a la llum de la consciència: «qui sóc jo per a judicar, jo que no faig res més que travessar concretament la gran sala i contemplar un extrem lateral del gran quadre recobert que es troba a contraclaror i en la part més fosca?» (*AEPG*, A IV, 1994: 106; *EUF*, 1983: 158; *OTFI*, 1982: 366). Herder hi subratlla les dificultats de la contemplació per mitjà de la contraposició amb les limitacions de la perspectiva individual, emmarcada en els pocs anys de vida d'una persona: «el gènere humà

²⁶⁴ Herder defensa un monisme ontològic per influència de Spinoza. Aquest manté en Déu la indestruïble unió d'atributs, de forma que el tractament de la natura és més respectuós que el del cartesianisme, en tant que hi reconeix l'arrel essencialment divina, sagrada, de la mateixa, no mera màquina disponible per a la instrumentalització. Herder, a més, tendeix a matisar el ser absolut de la divinitat per remarcar-ne la coincidència amb la bondat, quan afirma que la raó i la justícia, malgrat ser obra divina no podrien haver estat creades d'una altra forma. Amb açò vol subratllar la perfectibilitat de dues característiques bàsiques d'una Humanitat que també ha de ser lliure per a aconseguir aquest perfeccionament; en aquest sentit, insisteix en la impossibilitat d'anul·lar el passat o d'afeblir els connectors lògics o físics, és a dir, en la necessitat divina de deixar que el decurs de la Humanitat segueixi el seu ritme d'acord amb la forma d'assumir la realitat que li és pròpia: «Ni el Totpoderós pot fer que una conseqüència no siga conseqüent ni pot fer que la Terra siga avui allò que era fa milers d'anys, com si tots aquests mil·lennis amb llurs efectes no haguessen passat» (*IDPG*, A VI, 1989: 657; *IDFH*, 1959: 510).

La visió ontològica herderiana estaria en sintonia també amb l'holisme organicisme que concep la natura més bé a l'estil aristotèlic, com un organisme viu que hi disposa les accions seguint finalitats planificades, com a objectius a aconseguir, més que no pas com la màquina amb què Descartes la concep, qui menysprea la qualitat en favor de la quantitat, el canvi en favor de l'estabilitat i la riquesa individual en favor de la generalitat dels casos (Contreras, 2004: 98 i ss).

Trobem una concepció de la natura més propera, doncs, a la biologia que no pas a la física mecanicista, de forma que Herder pot inserir-ne una espècie d'intencionalitat que protegeixi l'acompliment de l'ideal d'Humanitat: «Que ningú no s'estranyee si, de tant en tant, faig servir personificat el nom de natura. La natura no és un ser independent, Déu hi és darrere de les seues obres [*Gott ist alles in seinen Werken*]» (*IDPG*, A VI, 1989: 17; *IDFH*, 1959: 13).

pot ser l'objecte d'un pla més gran de Déu pensat en conjunt, un pla que concretament una criatura singular no albira» (*AEPG*, A IV, 1994: 82; *EUF*, 1983: 126; *OTFI*, 1982: 342).

En un manuscrit que li serveix a Herder d'esbós a *Auch eine Philosophie der Geschichte*, hom pot trobar la frase: «Creu en la Història –a partir de la Història creu en Déu».²⁶⁵ Tenint en compte aquesta sentència, Contreras equipara la tesi implícita en la frase en qüestió amb l'argument del postulat de la llibertat de Kant o amb l'argument teleològic de sant Tomàs (Contreras, 2004: 54 i ss). Herder hauria arribat a la conclusió de la necessitat de l'existència de Déu per considerar-lo el noümen positiu necessari per a donar sentit a la Història, perquè no siga absurda (Mayos, 2004: 158). Des d'aquesta postulació del sentit històric, Herder, una vegada més, es mostra massa il·lustrat per a donar el salt al discurs postmodern. Una Història sense sentit, existencialista, postmoderna, encara es resisteix amb força en ple segle XVIII. El caos resultant conduiria a l'enderrocament de l'intent il·lustrat de mantenir la coherència entre la realitat i la raó. Déu, per tant, pot ser el postulat de la raó necessari per al *factum* de la Història. Per dir-ho ordenadament, tenim el *factum* d'una existència humana a partir de la qual es deriva el postulat de la necessitat de sentit d'aquesta existència i, per a assegurar-la, la necessitat de l'existència divina:

«El fi d'una cosa que no siga sols un mitjà, deu estar en si mateixa. Si com l'agulla de l'imant, que s'orienta cap al Nord, haguéssim estat creats amb el fi de tendir amb ànsia sempre renovada i inútil a un punt de perfecció que ens és extrínsec i per sempre inassolible, deuríem sentir llàstima no sols de nosaltres mateixos en qualitat de màquines cegues, sinó també del ser que ens va condemnar a tal destí de Tàntal» (*IDPG*, A VI, 1989: 630; *IDFH*, 1959: 490).

No sembla clar, per tant, que la Història tinga una lògica darrere que la guie; però és impossible d'acceptar aquesta falta de lògica en l'esdevenir històric que condemnaria l'existència humana a una mena d'infern existencial, angoixant; és necessari, doncs, que hi haja un Déu que garanteixi que, globalment, la Història mateixa adquireixi la lògica necessària per a no deixar l'existència humana sense sentit. Per a Herder és inadmissible una història abderitista o, fins i tot, involucionista, perquè igualment involucionista o caòtic hauria de ser Déu.²⁶⁶

En el cas de Herder, i en contra del pensament il·lustrat a l'ús, el progrés s'instal·la amb força en l'esfera del cristianisme, en la mesura que depèn del nivell assolit en el

²⁶⁵ «Glaube an Geschichte –durch Geschichte, glaube an Gott» (Contreras, 2004: 55); citat a partir de Johann Gottfried HERDER, «Entwurf zur Philosophie der Geschichte», a Heimo REINITZER (ed.), *Textkritik und Interpretation: Festschrift für Karl Konrad Polheim*, Berna, Lang, 1987, p. 339.

²⁶⁶ Vegeu nota a peu de pàgina núm. 200 sobre l'abderitisme.

reconeixement de la dignitat de la cosmovisió aliena i en la consciència que aquesta és necessària i irrenunciable per a la cosmovisió global, el saber universal, a què la Humanitat aspira. A més del progrés moral també hi ha, doncs, progrés epistemològic en la consciència dels límits en què s'emmarca tota cosmovisió que pretenga la seua pròpia absolutització, açò és, que vulga prescindir de la perspectiva amb què les altres cosmovisions han intentat descriure la realitat. Per això, Herder es pregunta retòricament si en la Història: «No hauria d'haver-hi un progrés [*Fortgang*] i un desenvolupament palesos, per bé que en un sentit superior al sentit que hom ha suposat?» (*AEPG*, A IV, 1994: 41; *EUFG*, 1983: 72; *OTFI*, 1982: 304).

5.1.2.- LLIBERTAT, PROVIDÈNCIA I FELICITAT

A partir d'una concepció del subjecte com a fi en si mateix de base cristiana, Herder plantejarà un quiliisme concèntric historicista, en el sentit que l'ésser humà en la Història té com a destí el desplegament de les seues potencialitats, en un procés d'autosuperació que siga capaç d'adonar-se dels beneficis de l'altruisme natural enfront d'un egoisme malentès. L'ésser humà ha estat capaç de confeccionar-se amb èxit en totes les seues formes d'existència; tanmateix, en l'estat actual de progrés cap a l'ideal d'Humanitat encara apareix com un ésser humà en brut, inconscient, no intuït del tot, que no s'ha perfilat detalladament en la línia adequada i que, a poc a poc, aprèn a definir els grans trets de la seua naturalesa. En aquest desembolic, l'ésser humà es desenrotlla aprenent de si mateix, posant en pràctica la llibertat, però sempre en referència al més profund del seu ser amb què va assolint la virtut del dit ideal: «En totes les situacions i societats, no ha pogut l'home tendir a cap altre fi ni edificar cap altra cosa que humanisme [*Humanität*], qualsevol que fos el concepte que en tingués» (*IDPG*, A VI, 1989: 631; *IDFH*, 1959: 490).

Alhora, Herder ataca la concepció kantiana del quiliisme històric que, primer, impedia que l'individu gaudís de la felicitat que rau en la presa de consciència intuïtiva de la gràcia de viure; segon, menyspreava l'individu en instrumentalitzar-lo perquè acomplís un disseny que era propi de l'espècie, sense que aquell rebés res com a compensació per la contribució involuntària; i, tercer, negava, fins i tot, a l'espècie el quiliisme, des del moment que aquest apareixia com una idea reguladora mai no assolible del tot o no susceptible, en tant que noümenica, de concretar-se alguna vegada. Herder no pot permetre que la força tel·lúrica

natural deixi els individus sense autosatisfacció, sense la possibilitat de trobar la completud de sentit en si mateixos, en la cultura pròpia, sense la felicitat: «Nogensmenys, no puc persuadir-me que cap cosa en tot el reialme de Déu siga únicament un mitjà –tot és mitjà i fi a la vegada» (*AEPG*, A IV, 1994: 54; *EUF*, 1983: 90; *OTFI*, 1982: 316).

Herder no pot acceptar, tampoc, la instrumentalització absoluta de l'individu en cap societat, sincrònicament, perquè la llibertat ha de ser una part bàsica de l'ideal d'Humanitat, entesa com a protecció del jo i del tu a l'uníson, de la pròpia dignitat i de la de tots, com a desenvolupament de la vocació fins a l'autorealització, com a gaudiment de la pròpia existència i comunió amb el sentir de la vida, de la natura, de la realitat: «L'home va idear diversos tipus de legislació i govern tots amb la finalitat que tothom exercitàs les seues facultats sense ser destorbat per la resta i pogués arribar al gaudi d'una vida més lliure i bella» (*IDPG*, A VI, 1989: 631-632; *IDFH*, 1959: 491).

Es tracta, a més, d'una llibertat que no és la del jo sobre el tu, sinó la que harmonitza les llibertats del jo i del tu, en tant que, en certa forma essencial, l'opressió del tu incideix en l'opressió del jo; si més no, açò es fa evident en el sentit que l'opressió de l'altre repercuteix en l'obstaculització d'aquesta part de mi mateix en què rau l'ideal d'Humanitat. Herder suggereix, com Hamann, des d'una visió pròpia del cristianisme, la dialèctica de l'amo i de l'esclau que desenvoluparà Hegel (2007: 115-121).²⁶⁷ La llibertat que es construeix sobre el domini de l'altre, impedeix la completud del ser propi també en el sentit que el tu és l'únic reflex que té el jo per a configurar-se, de mode que s'acaba contemplant a si mateix també com a susceptible de ser dominat: «tot sentiment viu d'una injustícia patida, si va acompanyat d'intel·ligència i poder, es té de convertir, necessàriament, en força de rescate»; perquè: «la natura no va proposar com a fi els dèspotes i el tradicionalisme [*Traditionen*], sinó la millor forma d'humanisme [*Humanität*]» (*IDPG*, A VI, 1989: 634-635; *IDFH*, 1959: 493).

Herder, per tant, concep una llibertat en què el jo s'harmonitza amb dos aspectes de si mateix; d'una banda, amb la naturalesa profunda que té gravada profundament en forma d'impulsos naturals, que empenten a realitzar l'ideal d'Humanitat a través del reconeixement empàtic del propi jo en l'altre, o del jo de l'altre en el propi; i, d'altra banda, amb la pròpia cultura de què el jo forma part i gràcies a la qual aquest pot configurar-se a si mateix, així

²⁶⁷ B, IV, A, 2 i 3.

com pot intentar assolir el punt més profund de la vivència de les coses que done sentit a l'existència, per mitjà del qual hom pot obtenir la plenitud del ser, la felicitat.²⁶⁸

5.1.2.1.- Plenitud del ser actual

Cal tenir en compte, per cert, el sentit que l'ideal d'Humanitat adopta en el transsumpte de la felicitat. Si bé aquest ideal hauria d'acabar actualitzant-se en el quiliisme històric en la forma absoluta de Bé Suprem, també, però, s'actualitza en el mateix compliment diari del deure, perquè en oposició a Kant, aquest compliment està extremament unit amb l'experiència de la felicitat empírica. Per això el pobre i l'esclau, que no estan tacats per l'opressió econòmica o política del proïsme, poden ser feliços, perquè tenen el ser en comunió amb l'ideal d'Humanitat potencial inherent a la pròpia natura (*IDPG*, A VI, 1989: 368; *IDFH*, 1959: 284). En aquest sentit, el pobre i l'esclau també es poden considerar, en certa forma, lliures, des del moment que hom pot contemplar la llibertat, per influència de Spinoza, com un deixar-se encaminar per la passió natural cristiana, que en Herder pren la forma de l'ideal d'Humanitat. Apareix, així, una reinterpretació cristiana de les passions spinozianes, perquè la llibertat consisteix, en un pla filogènic, a deixar-se dur per aquestes en tant que el *conatus*²⁶⁹ que caracteritza tota la natura –passions incloses– disposa de saviesa inconscient i va encaminant l'home cap a la virtut. La llibertat és adequació, no a l'ordre racional abstracte kantian, que correspon a un món metafísic legislat per lleis que insten a tractar els éssers

²⁶⁸ El concepte de llibertat herderiana s'allunya, així, de la llibertat tradicional o clàssica encunyada pel platonisme, que identifica el jo, l'origen de l'acció, amb una ment que aconsegueix escindir-se completament de les determinacions empíriques, sensibles, instintives o apetitives.

²⁶⁹ Raó i justícia [*Vernunft und Billigkeit*] són, en realitat, la forma en què Herder anomena la força orgànica o l'impuls natural que tendeix a l'harmonia de l'existència, que ja havia concebut Spinoza com a *conatus* en el *Tractat teològicopolític* de 1670 i en l'*Ètica* de 1677. La llei de la perseveració del ser, que és el principi vital màxim de la natura i, encara més, el principi ontològic per excel·lència, ha de garantir que el gènere humà subsistesca; i la manera més fàcil, bella o perfecta és la de l'anul·lació d'aquell tipus d'egoisme que no siga útil per a l'espècie, açò és, que no es deixi sotmetre a l'altruisme (*IDPG*, A VI, 1989: 668-669; *IDFH*, 1959: 518-519). La raó resulta ser el cànon que delimita, dins del rang d'alternatives reals, aquelles que quadren millor amb la confluència d'interessos, perquè hi haja una tendència a l'equilibri. I la justícia seria, precisament, l'objectiu que delimita les mires del bé de la raó, el punt final sobre el qual es dispara el tret de la força racional i que inspira l'obtenció de l'harmonia (*IDPG*, A VI, 1989: 654-656; *IDFH*, 1959: 507-509).

racionals com a fins en si mateixos i que, als ulls de Herder, és inexistent; sinó adequació a l'ordre natural concret legislat per les emocions que insten empàticament a tractar els éssers humans com a humans, també com a fins en si mateixos.²⁷⁰

Es tracta, doncs, d'un perfeccionament d'allò que en forma de potencialitat concretada parcialment ja és de per si perfecte, però que necessita concretar-se en acte depurant-se, a poc a poc, de les excrescències de la ignorància respecte de si mateix; és a dir, necessita assolir la consciència de la pròpia arrel natural. En cert sentit entronca amb el perfil del platonisme a l'hora de depurar l'ideal d'Humanitat de les *excrescències de plom* de l'egoisme desviat (Plató, 1988: 344 –*República*, 519b–); però, alhora, entra en clara confrontació amb aquell platonisme quan defensa que és la pròpia naturalesa, la instintivitat, la vida, la que ha de depurar-se de la ignorància de la pròpia raó, inherent a la consciència novella, inexperta, que necessita aprendre a orientar-se a partir del referent de la sensibilitat humana. Per això la felicitat consisteix a estimar allò més profund del propi ser, la qual cosa apunta a assumir la configuració humanista del ser humà i a reconèixer-la en unió extrema amb el mateix ser del ser, amb l'existència. D'aquesta forma, entrar en íntima comunió amb la gràcia de l'existència és també un mode de felicitat: «El teu únic art necessari, oh home, en aquesta vida, és guardar la justa mesura!; l'alegria paradisiàca que demanes està a l'abast de la mà, està en tu mateix, és filla de la sobrietat i el gaudi serè, germana de la suficiència i conformitat amb la teua existència en la vida i en la mort» (*IDPG*, A VI, 1989: 333; *IDFH*, 1959: 255).

Malgrat, però, que la felicitat o completud de l'existència ja hi són, doncs, en la forma de sentit que cada cultura ha aconseguit configurar-se, cada augment en el desembolic de la virtut humana ha de causar, forçosament, beneficis. El Bé Suprem que hi ha rere l'ideal d'Humanitat herderià que la Història tendeix a realitzar, va acompanyat, també, d'aprofundiment eudemònic. És més, la Història serveix de reflex a partir del qual totes les

²⁷⁰ Kant necessita postular un àmbit noùmènic per a salvar la llibertat de l'ésser humà; i dibuixa, per això, un regne legislat regulativament, però no deterministament –com està legislat el regne empíric–, en el sentit que les lleis són més bé semicauses finals perquè en la pràctica serveixen de referents per a la guia de la voluntat lliure. Aquesta voluntat entra en contradicció amb si mateixa quan no pren les idees reguladores com a referents; entra en una posició d'absurd pràctic perquè, d'una banda, reconeix els altres com a subjectes, perquè els veu com a espills de si mateixa i, d'altra banda, els pretén tractar com si no fossen tal com els concep, com si fossen uns útils més a la mà, indestriables ònticament de la resta d'objectes. Herder, en canvi, des del monisme ontològic i epistemològic no confecciona una teoria tan sistemàtica i prefereix centrar-se en el fet que l'ésser humà té l'experiència d'una preferència assentada en el sentiment, i que la llibertat inherent a aquesta preferència no esdevé una llibertat atzarosa en sentit humilià, sinó una llibertat determinada, relativament, per la necessitat de protegir la llibertat i dignitat del tu i del jo, que estan en la base de la justícia humana.

cultures, a la manera pròpia, es veuen animades a aprofundir en un sentit del ser que, a la satisfacció bàsica de la completud existencial, s'hi afegesca la del benestar purament sensible. Així, hom pot contemplar que els pobles que han estat constructors en lloc de destructors han gaudit d'una qualitat de vida millor. Però no cal acudir a la Història per a mirar-se en el propi interior i veure que el respecte de l'altre causa una major tranquil·litat en l'ànima pròpia; o que la manca de respecte de l'altre sobre mi, ens causa intranquil·litat a tots dos, ja que també l'altre es manté en tensió constant perquè no se li torne de cara l'amenaça que sobre mi ha llançat: «aquests principis són una llei natural que no es demostra per alguns exemples casuais de la Història sinó que es desprèn de la mateixa natura de les coses, és a dir, la natura de l'opressió o la prepotència, o les conseqüències de la victòria, l'opulència i la supèrbia com a seqüeles d'un desequilibri produït, que opera uniformement» (*IDPG*, A VI, 1989: 640; *IDFH*, 1959: 497).

5.1.2.2.- Teodicea

No hem d'oblidar que, d'alguna manera, l'ideal d'Humanitat esdevé també una força natural o impuls no directament determinant, sinó indirectament, a través de la mateixa llibertat humana que, des de la voluntat pròpia, per un camí d'assaig i error, va rectificant les decisions individuals que no s'encaminen cap al respecte a la naturalesa humana. Per tant, és l'ésser humà, qui va lliurement, pel propi quefer, triant el senderi que, en darrera instància, està segellat intuïtivament en el més profund del seu ser a mode de Providència. Des d'aquesta visió, Herder intenta conjuminar llibertat i determinisme: «Si aquest [l'ésser humà] havia de ser el que és, i arribar a ser el que era capaç de ser, era necessari concedir-li una natura autorealitzativa [*selbstwirksame Natur*]²⁷¹ i un camp de lliure activitat al voltant [...]; Déu va fer de l'home un déu en la terra, en infondre-li el principi intrínsec de la seua pròpia activitat i en posar-lo en moviment des del començament per mitjà de les necessitats internes i externes de la seua naturalesa» (*IDPG*, A VI, 1989: 633; *IDFH*, 1959: 492).

En aquest sentit, apel·la a una teodicea historicista que supere l'etnocentrisme hermenèutic que adopta la Il·lustració. Des de la perspectiva herderiana, els dal·tabaixos de les

²⁷¹ Vegeu nota a peu de pàgina núm. 59 sobre la influència del concepte *perfectibilitat* de Rousseau en el de *natura autorealitzativa* de Herder.

cultures, amb les aparents errades que mostren, estan fonamentats en diversos motius: a) la falta d'una àmplia visió que siga capaç d'esbrinar l'aproximació a l'ideal d'Humanitat, com ja ha estat observat; b) però també les dificultats per a distanciar-se de l'etnocentrisme hermenèutic, açò és, la manca de pràctica en el procés metacrític de separar-se, momentàniament, dels propis paràmetres conceptuals –en la mesura que açò siga possible–; procés possibilitat, d'altra banda, per la comprensió hermenèutica [*Verstehen*] i que és també necessari en qualsevol aproximació a la Història; c) la contínua actualització sempre inacabada de l'ideal d'Humanitat, que alhora presenta, ara i adés, la millor actualització possible en el context històric en què una cultura ha hagut de viure; d) la quantitat d'aleatorietat que s'esdevé arran de l'impuls potent de les forces primigènies que, de forma cega i prenent un ample rang d'efectivitat, tiren endavant, tot garantint-ne, malgrat l'aparença atzarosa, l'assoliment de l'harmonia que, a poc a poc, apareix de forma cada vegada més clara a la llum de la consciència (*IDPG*, A VI, 1989: 663-664; *IDFH*, 1959: 514-515); i e) l'obligada imperfecció de la natura humana perquè siga compatible amb la llibertat. Així, la fita de l'ideal d'Humanitat no ve determinada absolutament per la natura humana, atès el caire obert d'aquesta. Per això tan sols compta amb una mena de guia intuïtiva que aconsella de triar aquell camí que siga productiu i evitar el contraproducte, de mode que l'ésser humà haja d'aprendre en la mateixa acció autònoma dels errors propis: «Com que la naturalesa humana no és cap divinitat que actua independentment pel que fa a allò que és bo, ha d'aprendre tot, ha de ser formada culturalment d'una manera progressiva, avançar com més va més en una lluita constant. [...] Les tendències o les facultats bressolades a l'interior del cor mai no poden transformar-se del tot en competències» (*AEPG*, A IV, 1994: 35-36; *EUF*, 1983: 64-65; *OTFI*, 1982: 298).

En la Història en favor de la virtut humana s'escampen cada vegada més els projectils descarrilats que caòticament s'entrecreuaven i va adquirint, així, una forma més clara l'ideal d'Humanitat (*IDPG*, A VI, 1989: 639-640; *IDFH*, 1959: 496-497). Ara el problema rau en la necessitat de donar compte de l'amàs d'evidències en sentit contrari. Herder justifica, amb aquest objectiu, la imperfecció i el mal a través d'una teodicea que eximeix Déu de responsabilitat, ja que salva la llibertat humana en assignar a Déu un paper pedagògic, que marca el camí a seguir després de l'error d'aquelles decisions contràries a l'ideal d'Humanitat. En aquest marc cal entendre la constant de la guerra i l'opressió social: «la major part dels mals que afligeixen els hòmens provenen d'ells mateixos, de les defectuoses constitucions i els mals governs, de la supèrbia dels opressors i d'una feblesa dels dominadors i dominats quasi inevitable» (*IDPG*, A VI, 1989: 629; *IDFH*, 1959: 488). I és que Déu preveu

les accions humanes, però no les predetermina. Déu respecta la llibertat de l'ésser humà però no la deixa completament desorientada sinó que la guia a través de la força orgànica en l'actualització de l'ideal d'Humanitat: «La divinitat no els va lligar de mans en res que no fos el temps, el lloc i les energies intrínseques. Tampoc no va acudir amb cap miracle per corregir-ne els errors, més bé va deixar que aquests es produïssen perquè els hòmens n'apreguessen a esmenar-los»²⁷² (*IDPG*, A VI, 1989: 633; *IDFH*, 1959: 491-492).

La força tel·lúrica de l'ideal d'Humanitat apareix a la fi per a reconduir els errors de la raó mecànica. La Història universal es belluga en ziga-zagues, amb rebots constants entre el moviment negatiu i el positiu, però sempre en el marc de confiança que representa l'aprofundiment en el reconeixement de les llibertats individuals i col·lectives. De vegades, però, Herder oscil·la entre el que sembla l'evidència de les conseqüències desastroses que té el pur conreu d'una raó mecànica absolutament desorientada i deslligada de les qüestions de sentit últim, de la preocupació moral, d'una banda (*IDPG*, A VI, 1989: 360-361; *IDFH*, 1959: 278-279), i el que sembla una visió més confiada d'una raó humana que, des del monisme epistemològic, no pot viatjar teòricament sense la traducció dels descobriments al llenguatge moral de la virtut humana. D'aquest mode, així com la teoria tindria limitat el marge de maniobra per la moral, alhora tot avanç instrumental tiraria també del carro de l'ètica (*IDPG*, A VI, 1989: 661-663; *IDFH*, 1959: 513-514).

La retroalimentació reapareix en la interpretació de l'expansió de la raó mecànica a través de la política. Si, d'una banda, valora negativament la destrucció d'allò nacional en l'expansió de l'Imperi Romà, de seguida admet que desembocà també en una seguretat ciutadana protegida per un àmbit jurídic que adjudicava, amb la *Constitutio antoniana* de l'emperador Caracalla, la ciutadania romana a partir de l'any 212 a tots els hòmens lliures dels pobles conquerits: «És així com el verí es transforma en remei, tot perfeccionant-se fins a esdevenir-ne art. Determinades generacions van restar enrere, però el tot immortal sobreviu als dolors de les parts que desapareixen i aprèn a fer el bé, a força del mal patit» (*IDPG*, A VI, 1989: 645; *IDFH*, 1959: 500).

En qualsevol cas, la passió que impulsa l'acció humana ha de transformar-se en raó perquè la Humanitat pugui concretar definitivament la felicitat a través de la Història. Cal tenir en compte, però, que la raó deu el propi ser a l'impuls irracional que la guiava i que està en

²⁷² La contribució pedagògica de Déu en la justificació del mal està en sintonia amb el paper que Leibniz li adjudica en la *Teodicea* de 1710, on malgrat preveure els errors que cometria l'ésser humà en el desenvolupament històric, havia preferit d'admetre'ls com a errors lliures, faltes inherents a la seua llibertat, perquè aquesta deixaria de ser-ho si estigués sempre absolutament determinada cap a l'encert.

íntima comunió amb les forces tel·lúriques de l'ideal d'Humanitat. Si la raó pretengués independitzar-se d'aquesta arrel emocional, es distanciaria alhora de la saviesa intuïtiva capaç de proporcionar felicitat, completud de l'existència, vivència harmònica i humanitat: «Va ser menester que precedissen i, en cert mode, s'esgotassen tots els errors dels governs, perquè després de tant de desordre l'home aprenga, finalment, que el benestar del seu gènere no es basa en cap arbitrarietat, sinó en una llei natural essencial a l'home, la de la raó i la justícia [*Vernunft und Billigkeit*]» (*IDPG*, A VI, 1989: 646; *IDFH*, 1959: 501).

6.- EPISTEMOLOGIA, HERMENÈUTICA I ESTÈTICA

6.1.- EL MONISME ANTROPOLÒGIC

Herder forma part d'un conjunt de resistents davant el racionalisme de la modernitat, junt amb Vico i Hamann: «a penes hi veiem i sentim ja, sinó que sols hi pensem i cavil·lem» (DAK, A II, 1993: 474; CSO, 1982: 247). Com faran després els vitalistes, valorarà allò que la raó moderna havia menyspreat de la natura humana: passió, emoció, sentiment, sensibilitat, inspiració, empatia, geni, caràcter, vitalitat, força, vivesa, intensitat, intuïció, profunditat, exactitud i riquesa lingüístiques, fidelitat radical a l'experiència, a la percepció, a l'expressió, ingenuïtat, naturalitat, espontaneïtat:

«amb quina força i fermesa s'expressen sempre els salvatges: sempre contemplant amb els sentits, clarament i viva, el que volen dir; sentint de manera immediata i exacta la finalitat de les paraules [...]. Infants ingenus, dones de sa casa, gent d'intel·ligència natural, formats més per l'activitat que per l'especulació: aquests són, si he referit amb eloqüència allò que hi precedeix, els únics i els millors oradors del nostre temps» (DAK, A II, 1993: 472-473; CSO, 1982: 246).

En el cas de Herder, però, tal com hem vist en Hamann, més que d'irracionalisme caldria parlar d'antiracionalisme o, fins i tot, de contraracionalisme, per a evitar les connotacions negatives de la primera opció i remarcar que no tracta de menysprear la raó i absolutitzar l'emoció, sinó de denunciar l'absolutització de la raó i proposar, en canvi, una raó metacrítica conscient dels seus límits i una raó emotiva, inescindible, que capacita l'*Einfühlung* hermenèutica. Herder no sols denuncia l'etnocentrisme globalitzador i l'economia depredadora d'una cultura il·lustrada que fa ús de la ideologia per ocultar-ne els defectes, sinó també la falta de justesa que aquesta raó presenta en el pla epistemològic, des del moment que es mostra inútil per a captar la profunditat d'allò real, en apartar-se irremeiablement de l'origen de la percepció, de la sensibilitat intuïtiva que està en el naixement del llenguatge.²⁷³

Tota l'existència depèn d'unes forces naturals²⁷⁴ que impulsen al millorament de la situació actual material²⁷⁵ i que són originades per la divinitat, de forma que presenten una

²⁷³ Trobem el ressò de la proposta herderiana del monisme epistemològic en Dilthey: «els elements més importants que integren la nostra imatge i el nostre coneixement de la realitat [...] poden explicar-se tots a partir d'aquesta natura humana sencera que troba en els processos reals i vius de voler, sentir i representar tan sols diversos aspectes propis» (Dilthey, 1949: 6).

²⁷⁴ Força genètica o orgànica és el nom que Herder dóna a l'impuls tel·lúric que acaba per esclatar en una diversitat renovada constantment a nivell natural i cultural o històric (IDPG, A VI, 1989: 17, 270-271; IDFH,

dependència ontològica espiritual irrenunciable. Aquestes forces, tot i adoptar-ne, primerament, una forma natural, es reespiritualitzen quan es transformen en històriques, en el sentit que esdevenen l'impuls que empenyerà l'ésser humà també a la captació de sentit i millorament de l'època actual. Atès el monisme antropològic amb què Herder concep les facultats epistemològiques, la raó seria, en el context de les forces esmentades, una transformació evolutiva de l'emoció i la sensibilitat, l'altra cara de la moneda exigida per les mateixes capacitats sensibles amb què es capta directament la realitat. Des d'aquesta perspectiva, l'escissió entre ambdós àmbits epistemològics no resulta clara. Caldria parlar, més bé, d'una raó emotiva o emoció intuïtiva per tal de formar l'únic pont possible que ens aproxime a la captació profunda d'allò real:

«Certament, podem aïllar la raó humana, mentalment i verbalment, amb un propòsit determinat, de la resta de les nostres facultats naturals. Però mai no hauríem d'oblidar, malgrat tot, que no hi subsisteix per ella mateixa, aïllada de les altres facultats. És la mateixa l'ànima que pensa i vol, que entén i sent, la que exercita la raó i la que apeteix. Totes aquestes facultats es troben tan a prop les unes de les altres, no sols en l'ús, sinó també en el desenvolupament i tal vegada fins i tot en l'origen, tan compenetrades i entrellaçades, que no podem haver designat un altre subjecte quan hem designat una altra funció del mateix» (*MKRV*, A VIII, 1998: 319; *MCRP*, 1982: 372).

En relació amb la raó emotiva com a recurs epistemològic per excel·lència està el tractament que Herder fa de la infinitud i la perfecció. Aquestes estan en la mateixa potencialitat humana, malgrat la finitud i imperfecció del cos i de la raó. L'ésser humà per mitjà de la raó emotiva, es pot comunicar amb la perfecció i l'infinit, per exemple amb Déu, amb la natura, amb la comprensió del més profund de l'existència o amb l'ideal d'Humanitat. Aquest mateix ideal és una perfecció infinita, il·limitada, que està ja realitzada en cada cas i ocasió en la potència de l'*Einfühlung* de què disposa tot individu. Amb aquesta potència l'individu pot traure a la llum les intuïcions de perfecció i infinit quan s'aplica a interpretar profundament la realitat natural-divina-històrica-humana. Fent-ne ús exclusivament de la raó, l'home ha de limitar-se al marc finit del concepte. Quan vol accedir a Déu per mitjà de la raó,

1959: 14, 206-207). Herder es refereix a la dita força d'aquesta forma: «En la natura inert, tot es troba encara en un sol impuls, fosc però poderós. Les parts avancen conjuntament mogudes per forces internes; tota criatura tracta d'*obtenir figura i es forma*. En aquest impuls està tot inclòs encara; però travessa indestructiblement tot el ser» (*IDPG*, A VI, 1989: 105; *IDFH*, 1959: 82).

²⁷⁵ La qual cosa suggereix teories posteriors, com ara la dialèctica de l'Esperit Absolut de Hegel –amb el benentès que aquest va llegir més Hamann que no pas Herder–, la voluntat de viure de Schopenhauer i la voluntat de poder de Nietzsche.

tan sols es troba a si mateix: «Si considerem la Humanitat tal com la podem conèixer i conforme a les lleis que la governen, no coneixem res superior en l'home a la seua mateixa Humanitat, perquè, fins i tot imaginant-nos àngels o déus, els ideem només com a hòmens superiors i idealitzats» (*IDPG*, A VI, 1989: 631; *IDFH*, 1959: 490).

Per això, quan ataca l'orgull que la Il·lustració mostra en l'escalada d'invents del Segle de les Llums, denuncia que no sols ocupa l'atzar, o la manca de previsió per part de la racionalitat, un lloc cabdal en els descobriments, sinó també la genialitat, la intuïció emotiva o imaginativa que no es deixa traduir a simple lògica racional i abstracta, sinó que assoleix sintetitzar l'anterior per a anar-hi més enllà del que seria una simple derivació tautològica: «La majoria de les vegades només simples invencions mecàniques, que en part ja s'havien vist des de feia temps, ja s'havien tingut, ja s'hi havia jugat, per bé que ara, aplicades d'una manera particular mitjançant una ocurrència, canviaren el món» (*AEPG*, A IV, 1994: 59; *EUFG*, 1983: 96; *OTFI*, 1982: 321).

La cosmovisió il·lustrada propugna, per un altre costat, la separació en la raó moderna entre teoria i pràctica, amb la qual cosa Herder no pot estar d'acord: «Difícilment la nostra espècie pot haver estat feta sols per a l'especulació o la pura contemplació» (*IDPG*, A VI, 1989: 350; *IDFH*, 1959: 270). De fet, el menyspreu que el cientisme exerceix de les eines amb què la sensibilitat emotiva capta la realitat ha acabat per afeblir el motor fonamental de l'acció, la convicció. La crítica al prejudici en favor de l'objectivitat ha eixamplat el distanciament entre la idea i l'experiència profunda de la cosa. Amb açò la idea, a diferència de la convicció, esdevé una possibilitat tan vàlida com moltes altres, que perd la vitalitat de la raó emotiva. En açò Herder rep, sens dubte, la influència de Hamann, després que el Mag del Nord acceptàs la crítica de Hume als límits de la raó il·lustrada.²⁷⁶

Les escissions de la raó moderna tenen conseqüències eudemòniques negatives perquè impedeixen que l'ésser humà reconega la forma d'autorealitzar-se. L'home modern tendeix a fomentar alguna de les dues vessants, la intel·lectual o la sensible, la teòrica o la pràctica, com si el ser propi pogués desplegar-se plenament en una esfera sense trobar a faltar l'altra. De fet, en una carta de Herder a Mendelssohn, l'abril de 1769, escriu en favor de la insuperable interconnexió dels mètodes de captació de la realitat clàssicament diferenciats: «Una ànima

²⁷⁶ Així ho pensa Berlin quan manté: «Hamann li havia aconsellat la necessitat de conservar la sensibilitat quan s'apropàs als fenòmens culturals i històrics concrets, tenint cura d'evitar convertir-los en quelcom sense vida, fruit de la passió per la classificació i la generalització exigides per una xarxa de conceptes lògics; es tracta d'una tendència fatal, de la qual responsabilitza a les ciències naturals i als esclaus d'aquestes, els francesos» (Berlin, 2000: 202).

alliberada de la sensibilitat és [...] una deformació; tal alliberament i descorporeïtzació no pot ser la nostra finalitat, perquè no du felicitat. És una natura humana desenvolupada en forma desproporcionada» (Contreras, 2004: 93).²⁷⁷

En definitiva, la configuració antropològica de la modernitat desarrela, d'una banda, l'ésser humà dels elements que el conformen, en desenganxar-lo de l'origen de si mateix i tractar-lo en abstracte, quan no hi reconeix la dependència empírica –sensible, però també històrica, i sociocultural– de la captació de la realitat, que acabarà per influir en el gir lingüístic. D'altra banda, a més, deslliga l'ésser humà de la vessant comunitària, com si no tingués la necessitat emotiva de la pertinença al grup, i conforma, així, un individu en abstracte que no arrela enlloc. Per això, hom pot veure en l'intent de refundació de l'individu i la col·lectivitat que escomet Herder, una necessitat de salvar l'home de l'anul·lació ontològica que pateix per mitjà d'una instrumentalització administrada que acaba per atomitzar la consciència, per escindir-la empàticament de l'entorn social i per condemnar-la, finalment, a la infelicitat, a la incompletud de l'existència, a la inhumanitat que resideix en la mecanització de les relacions interpersonals (Meinecke, 1983: 342).²⁷⁸

6.2.- L'HERMENÈUTICA DEL *VERSTEHEN* I L'*EINFÜHLUNG*²⁷⁹

Vico i Herder reaccionen contra l'expansió de la matemàtica a les distintes branques del saber, amb el que açò suposa de quantificació que menysprea les zones irreductibles a la claredat i distinció pròpies de l'evidència cartesiana. Des d'aquesta expansió resten bandejades de l'àmbit del saber les ciències humanes i socials, especialment les que tenen a

²⁷⁷ Citat a partir de Hans ADLER, *Die Prägnanz des Dunklen: Gnoseologie –Ästhetik– Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1990, p. 171.

²⁷⁸ L'alienació de l'altra part de la realitat que no són jo és un tema que recuperarà posteriorment no sols el romanticisme literari, amb la comunió entre l'ésser humà i la natura, sinó també l'idealisme, amb la comunió del jo i la realitat.

²⁷⁹ *Verstehen* i *Einfühlung*, que podem traduir per comprensió i empatia hermenèutiques, refereixen els mètodes amb què, d'una forma més impregnada de raó, en el primer cas, o de sensibilitat, en el segon, Herder concreta una capacitat hermenèutica coherent amb el monisme epistemològic, per mitjà de la qual hom pot intentar l'aproximació a la manera d'entendre el món dels altres individus, ja sia de la pròpia cultura o d'altres cultures diferents.

veure amb l'hermenèutica, la interpretació de l'obra artística a partir de la comunió emotivointuïtiva d'experiències que ens faça accessible la vivència originària de l'obra d'art.²⁸⁰

Herder desenvolupa la seua teoria hermenèutica des de mitjan dècada dels 60,²⁸¹ quan en *Sobre els escrits de Thomas Abbt* de 1765, parla de: «l'art de reproduir l'ànima de l'altre» (UTAS, A II, 1993: 571). O quan afirma: «l'esperit d'Abbt sobreviu al cos i respira en els escrits: aprèn a llevar l'embolcall de les paraules mortes per contemplar-lo de mode que visca en tu, i et done vida amb l'alè. Les ànimes tenen un magnetisme en comú, diu Plató, amb què es comuniquen les unes a les altres la força i, com en una meravellosa filera en moviment, es vivifiquen mútuament» (UTAS, A II, 1993: 569).

En aquesta època la seua teoria hermenèutica s'emmarca, encara, en la comunicació entre dos esperits individuals, en el sentit que l'interpretat no és un col·lectiu, no és una cultura que serveix de comunió espiritual als esperits individuals. Per a Contreras el concepte que millor representa la visió herderiana de l'hermenèutica en *Thomas Abbt* és el de revivència. Aquest concepte té dues vessants: d'una banda, l'experiència, reviscuda per l'interpret, de la vivència que l'artista havia tingut en la creació de l'obra; i, d'altra banda, la resurrecció de l'esperit que havia quedat mort en la plasmació de l'obra i que aconsegueix eixir de l'estat letàrgic gràcies a la interpretació. Aquesta segona vessant la considera una mena d'immortalitat humana en *Del caràcter i art alemany* de 1773. Prou més endavant, en les *Pàgines disperses* de 1792, incidirà en un element teòric que supera la interpretació relativista inamovible de Herder: el lligam d'Humanitat [*Bund der Humanität*]. Aquest concepte alimenta la possibilitat que la interpretació transcendeixi les èpoques.

L'empatia i el llenguatge són dues disposicions que recolzen l'una en l'altra. Sense la primera no seria possible la comunicació de bona part del món interior de sensacions i emocions que enriqueixen l'experiència de la realitat. En aquest sentit, són dues cares de la mateixa moneda que fan possible la transmissió del sentit de l'experiència. La capacitat empàtica permet, en el marc compartit de la intersubjectivitat humana, la comunicació amb el proïsme, malgrat la inexactitud que comporta el pas del jo al tu. No tindria sentit ni tan sols la comunicació instintiva del senyal que de forma espontània és entès per l'altre, si entre el que l'emet i el que el rep no hi hagués aquest vincle que serveix de *conditio sine qua non* al

²⁸⁰ Igual que faran després Schleiermacher, Dilthey i Gadamer, Herder associa els primers intents per a desenvolupar una teoria del *Verstehen* a l'exegesi bíblica.

²⁸¹ Cal advertir, però, que Herder no hauria llegit Vico fins a la darrerïa de la dècada dels 80, quan entre 1788 i 1789 realitza el viatge a Itàlia (Contreras, 2004: 112).

llenguatge: «La natura no ens ha creat com a roques aïllades, com a mònades egoistes! [...] La corda tocada aconsegueix el deure natural que li correspon: sona!, crida en cerca d'un ressò: fins i tot quan no n'hi cap, fins i tot quan no espera que hi haja ningú que li conteste» (*AURS*, A I, 1985: 697-698; *EORL*, 1982: 133). L'extensió analògica de l'experiència interna de si, és una peça bàsica en la comunicació.²⁸²

En altres obres com ara *Sobre Ossian i els cants dels pobles antics* de 1773 i *Encara una Filosofia de la Història* de 1774, la concepció de l'hermenèutica ja no té tan en compte l'àmbit individual com el col·lectiu; la importància recau ara més en la interpretació de la cultura objectiva que hi ha en l'origen de l'obra que en la de la cultura subjectiva. Es tracta de comunicar-se, com dirà Gadamer, des de la pròpia tradició cultural amb la tradició cultural de què depèn la creació artística. Així, en *Sobre Ossian* escriu: «Allí vull sentir d'una manera viva els cants d'un poble viu, veure'ls amb tot l'efecte que produeixen, veure els llocs que apareixen ara i adés en els poemes, estudiar en llurs costums les restes d'aquell món antic!» (*DAK*, A II, 1993: 455; *CSO*, 1982: 242).

De fet, en *Encara una Filosofia de la Història* l'hermenèutica gira entorn de la cerca de sentit a través de l'aproximació entre tradicions, per mitjà de l'apropiació empàtica del tot cultural que dona un significat profund a l'obra. Si és ben cert que és possible l'ús de l'hermenèutica per a viatjar a les altres cultures malgrat les inclemències del camí, també ho és que açò sols és factible des d'una mena de psicologisme historicista social que requereix de l'empatia comunicativa entre dues tradicions a través de l'*Einfühlung*:

«Caldria afegir-hi, o que anàs abans, tot el quadre vivent de la manera de viure, dels costums, de les necessitats, de les particularitats del país i del cel. Caldria simpatitzar de bell antuvi amb aquesta nació per tal de sentir una sola de les seues tendències, una sola de les seues accions i totes plegades. Caldria trobar un sol mot per tal de pensar-ho tot en llur plenitud» (*AEPG*, A IV, 1994: 33; *EUF*, 1983: 61-62; *OTFI*, 1982: 296).

L'hermenèutica herderiana es posiciona, per influència de Hamann, en un nominalisme humià que defensa la irreductible individualitat de tot element natural a la conceptualització objectivant. La riquesa individual i la transformació contínua de la natura deixen el concepte genèric i el nom propi incapacitats per a mantenir-se fidels a la peculiaritat de cada moment del ser. Però la realitat es comporta així també en el pla espiritual, en cada persona i en cada cultura. I és que Herder relaciona per analogia el caràcter de la nació i la personalitat de

²⁸² Simmel ho explica de forma ben clara: «tota comprensió pròpia és un desplaçament cap a l'interior de successos interns que un mateix ha experimentat [...]; tot açò ha d'haver succeït primerament en mi perquè siga imputat a l'altre» (Simmel, 2007: 182-183).

l'individu per explicar les dificultats de descriure, en ambdós casos, la mentalitat de les perspectives. Tant la raó individual com la col·lectiva estan buscant sempre el significat de les coses al mateix temps que reconstrueixen el criteri amb què les comprenen. Esdevenen totes dues éssers en contínua transformació que es resisteixen, per això, a l'explicació objectivant. Amb l'aplicació del nominalisme a la realitat humana Herder se situa en una posició epistemològica que expulsa el mètode hipoteticodeductiu de l'àmbit de les ciències de l'esperit, especialment de la Història, de la poesia i de l'art en general, perquè no hi ha manera de reduir l'acció humana a lleis generals que serveixen per a tota època. L'únic mètode que resta en peu és l'hermenèutic:

«¿Qui ha notat com és una cosa inexpressable, pel que fa a la particularitat d'una persona, el fet de poder dir d'una manera distinta allò que la distingeix? Com aquesta persona sent i viu, com totes les coses esdevenen per a ella diferents i particulars després que l'ull d'aquesta les ha vistes, després que la seua ànima les ha mesurades, després que el cor les ha sentides –quina profunditat rau en el caràcter d'una sola nació que, malgrat que hom l'haja percebuda i admirada molt sovint, defuig tanmateix el mot i, almenys en aquest mot, esdevé rarament recognoscible, en el sentit que tothom la puga entendre i sentir de la mateixa manera!» (AEFG, A IV, 1994: 32-33; EUF, 1983: 61; OTFI, 1982: 295).

El mètode hermenèutic de l'*Einfühlung* és, en canvi, coherent amb el monisme epistemològic de què hem parlat més amunt,²⁸³ perquè aquest mètode s'aplica de forma holista i esdevé, en la pràctica, un holisme subjectiu, en tant que el trànsit a una tradició cultural distinta de la pròpia només pot ser satisfactori des de la integritat del ser de l'interpret. El dit trànsit és possible per mitjà de facultats integradores no reductibles completament a racionalitat o a emotivitat, sinó que engloben alhora raó, emoció i voluntat en una mena d'intuïció emotiva capaç de captar empàticament els motius i propòsits que hi ha rere el més profund del significat que l'artista vol transmetre o rere la xarxa de costums i valors que conforma la tradició cultural (Contreras, 2004: 111-117, 124).

També té importància, per a la forma en què és possible el *Verstehen*, el tractament que Herder fa de la nació. El concepte de nació té dos sentits en Herder de distinta importància, d'una banda, el climatològic i, d'altra, el filològic; en realitat, però, el primer està subsumit en el segon en tant que el clima herderià –les condicions de vida en funció de l'entorn geogràfic–, esdevé el medi amb què la llengua interactua i que acaba apropiant-se en forma de món que dota la realitat de sentit. Destaca la importància de la indeterminabilitat de la traducció com a element clau de què s'infereix l'essència profunda identificadora que

²⁸³ En l'apartat 6.1 *El monisme antropològic* de la Part II.

diferència ontològica un poble d'un altre, una nació d'una altra (Mayos, 2004: 304). Per a Herder, doncs, el caire essencial de la nació resideix en la llengua, i aquesta vessant lingüística, que abraça qualsevol concreció cultural amb què pot expressar-se –des de les obres d'art als costums socials– permet d'obrir un camí intercultural, entre tradicions, que haurà de ser recorregut a través de l'*Einfühlung*, de forma que arribe a la vivència més profunda de l'altra cultura, tot i que mai no puga ser completat del tot:

«La naturalesa total de l'ànima que s'imposa pertot, que modela segons la seua imatge totes les altres tendències i totes les altres facultats de l'ànima, que fins i tot acolorix les accions més indiferents –per tal de sentir-la, no respongues a partir del mot, sinó fica't en l'època concreta, en la regió concreta, en tota la Història, fica't en tot això per tal de sentir-ho. Únicament aleshores et posaràs en camí per a comprendre el mot» (AEPG, A IV, 1994: 33; EUF, 1983: 62; OTFI, 1982: 296).

Amb la capacitat hermenèutica, interpretativa, l'ésser humà pot sortir del pou buit en què es troba davant una realitat sense sentit amb què no sap com relacionar-se perquè no el guien els instints. Tanmateix, aquesta mateixa capacitat de dotació de sentit, quan es relaciona amb una altra nació cultural, es mostra inhàbil per a utilitzar uns instruments distints dels que ja disposa i que li permeten de fer viatges culturals llargs, per a prendre noves rutes cap a mars desconeguts. I és que l'hermenèutica es basa en el *Volksgeist* i aquest disposa d'uns vaixells que sols poden navegar per rius que ja estan, col·lectivament, traçats. Quan hom ha d'apropiar-se de la cultura a què viatja, l'apropiació tan sols pot ser una adaptació als propis esquemes, una adaptació que els force a estirar-se al màxim, fins als límits que la voregen, però amb la determinació ontològica prèvia de la impossibilitat de superar-los, de la inviabilitat d'eixir del propi ser. De fet, hom arriba a un punt que certifica la impossibilitat d'anar, empàticament, més enllà en l'acceptació de l'altra postura, perquè una passa més en aquest viatge empàtic enderrocaria tota la bastida des de la qual se subjecta l'estructura, sempre trontollant, de la pròpia perspectiva. Aquest intent pot acabar, fins i tot, en el replegament sobre si del ser de l'interpret per reforçar-ne la bastida:

«ella mesurà l'esguard humà de manera que al cap de poc temps de costum aquest cercle esdevingué per a ell l'horitzó propi –ja no volgué esguardar del·là, no volgué a penes fer cap judici que anàs del·là! Tot allò que encara és de natura idèntica a la meua natura, tot allò que pot ser assimilat per aquesta, ho desitge, ho cerque, m'ho faig propi: pel que fa a tot allò que està del·là, la bondadosa natura m'ha armat d'insensibilitat, de fredor i de ceguesa. Ella pot esdevenir fins i tot menyspreu i fàstic –però té només per objectiu el fet de replegar-me sobre mi mateix, de donar-me satisfacció en el mateix punt central que m'emmena» (AEPG, A IV, 1994: 39; EUF, 1983: 69; OTFI, 1982: 302).

El canvi de cosmovisió és pràcticament impossible, en el sentit que la mentalitat pròpia amb què cada ésser humà ha estat llançat al món o, millor dit, amb què el món se li ha llançat al damunt, ha configurat l'estructura amb què s'aproxima a les coses. D'aquest mode, tota incursió radical en una cultura distinta no pot aprofitar els fonaments adients que la farien autènticament funcional, qualitativament creativa, perquè no té més remei d'adoptar aquella altra bastida i aquell altre celler anteriors que no acaben de quadrar del tot amb el nou edifici. No s'entenen l'empremta irrenunciable deixada per la primera configuració ontològica del propi ser, d'una banda, i la reconfiguració que serviria de filtre per a encaixar l'empremta primera en el nou motlle a què hom aspira en el viatge d'enculturació: «Tots els que usen un idioma après viuen com en un somni intel·lectual; pensen amb la intel·ligència aliena i són savis de contrafaïment. O és que qui utilitza l'art d'un altre artista és, per això, artista ell mateix?» (*IDPG*, A VI, 1989: 357; *IDFH*, 1959: 276).

Tanmateix, tot individu i tota tradició, en la necessitat que tenen d'aprofundir en el sentit de la realitat, reben l'impuls constant de viatjar a través del *Verstehen* i l'*Einfühlung* a les altres persones i cultures. I de fet, tot i que hom no pot arribar mai a coronar la meta, el viatge en si és possible gràcies a la comunió de naturaleses. Són el *Verstehen* i l'*Einfühlung* les dues capacitats humanes que protegeixen del relativisme absolut, del monadisme sense finestres. Són els recursos epistemològics intersubjectivament compartits que possibiliten la interacció axiològica intercultural i, fins i tot, la mateixa comunicació entre dues persones d'una mateixa cultura. Són les capacitats naturals amb què hom albira un fonament exterior al cercle cultural que habilita, en cert sentit limitat, la commensurabilitat. La raó humana roman per davall de la perspectiva cultural que ocupa cada poble i permet empàticament el diàleg intercultural en la cadena de tradicions: «Els idiomes canvien amb cada poble i en cada clima, però hom hi reconeix en tots una mateixa raó humana en cerca de les característiques del ser» (*IDPG*, A VI, 1989: 372; *IDFH*, 1959: 287).

Herder insisteix en el fet que el diàleg intercultural en la cadena de tradicions produeix sempre noves formes de cultura; la imitació no pot assolir-ne reiteracions perquè hom hi adapta els valors des d'uns esquemes conceptuals diferents, que són producte del diàleg que, al seu torn, cada *Volksgeist* manté, en la llengua pròpia, amb el medi particular. Però, a més, els valors de cada cultura fluctuen constantment perquè la llengua es mostra com un organisme viu que necessita adaptar-se i readaptar-se a una realitat que en l'experimentació està sempre construïnt i reconstruïnt. Açò provoca un diàleg de cada cultura amb si mateixa en què el *Volksgeist* experimenta que no hi ha manera de recuperar mai, completament, un estadi previ, perquè la tradició que intentàs recuperar-lo, el reinterpretaria sempre de forma

distinta: «Tampoc en cap país la cultura [*Bildung*] ha pogut tornar enrere en el sentit que haja estat per segona vegada allò que fou» (*AEPG*, A IV, 1994: 87; *EUF*, 1983: 133; *OTFI*, 1982: 348). En definitiva, de la necessitat de la interpretació de l'experiència a partir d'uns paràmetres conceptuals que es van reconfigurant en la mateixa experimentació, emergeix el caire sempre obert que caracteritza l'hermenèutica historicista herderiana: «Quan ja faça temps que el teu cos s'haja descompost, encara hi haurà una posteritat que et llegirà i t'emprarà millor» (*AEPG*, A IV, 1994: 91; *EUF*, 1983: 138; *OTFI*, 1982: 351).

6.3.- CONSTRUCTIVISME I PERSPECTIVISME

Herder sembla defensar, de vegades, un relativisme irreversible quan afirma que: «tot ésser existent du en si mateix la seua veritat física, la seua bondat i necessitat com a nucli de l'existència» (*IDPG*, A VI, 1989: 647; *IDFH*, 1959: 502); o que: «tota comparació esdevé, en el fons, sospitosa. [...] –cada nació té el punt central de felicitat en si mateixa, igual que cada esfera té en si mateixa el punt central de gravetat» (*AEPG*, A IV, 1994: 38-39; *EUF*, 1983: 69; *OTFI*, 1982: 301); o, fins i tot, que: «no pretenc ara, però, de comparar-ho amb allò; no m'agrada gens comparar!» (*AEPG*, A IV, 1994: 26; *EUF*, 1983: 53; *OTFI*, 1982: 289). Per això la lectura que hom ha fet, tradicionalment, de Herder és la d'un defensor del relativisme cultural davant de l'etnocentrisme il·lustrat, car sempre acceptaria que hom sols pot interpretar cada cultura des dels paràmetres culturals que la conformen i, per tant, tota cultura seria igualment vàlida (Contreras, 2004: 23 i ss).

Tanmateix, Herder emet, contínuament, judicis de valor ètics i estètics sobre les diferents cultures i èpoques, sobre la major o menor capacitat d'una llengua per a fer-se càrrec adequadament del món que interpreta, sobre el major o menor aprofundiment en l'actualització que cada cultura fa de l'ideal d'Humanitat, etc. Necessita exterioritzar el menyspreu contra diversos moments històrics i cultures, inclosos el propi i, sobretot, Roma. Si fos, però, partidari d'un relativisme absolut, aquestes valoracions restarien deslegitimades i tallaria l'arrel des de la qual es fonamenta la teoria hermenèutica de l'*Einfühlung*. Aquests judicis no quadren, doncs, amb la visió monàdica i incommensurable de les cultures que en altres ocasions sembla defensar.

Així, per exemple, Herder valora la Història des de les categories enfrontades naturalesa-artifici, en la mesura que la primera s'identifica amb la captació originària de l'experiència i la segona amb la distorsió que la raó objectivant fa de l'emoció racional primera, açò és, amb l'oblit de la captació primigènia per superposició racional. Aquest paràmetre no és de cap manera incoherent, però, amb la concepció herderiana del nacionalisme cultural, perquè aquesta no defensa, malgrat les aparences, un relativisme cultural absolut sols comprensible des del realisme epistemològic.²⁸⁴ Més bé, la teoria epistemològica de Herder s'identifica amb un pragmatisme constructivista amb matisos perspectivistes²⁸⁵ destinat a la poma de Tàntal hermenèutica consistent a sobrevalorar els propis valors per damunt dels valors d'altres perspectives, tot reconeixent ja des del principi la confecció significativament autònoma que del propi món ha realitzat cada cultura i la dificultat subsegüent per a transcendir cada marc que dóna sentit a la realitat. Tot açò va barrejat amb la necessitat indefugible de buscar-ne sentit a la cadena de tradicions anteriors, per reconfigurar cada vegada millor la pròpia tradició, i amb el reconeixement de la dependència intercultural en l'adquisició d'una veritat comuna, ni objectiva ni intersubjectiva sinó polièdrica, en què tots els prismes s'ajunten a poc a poc per a transformar infinitament el poliedre en esfera. Cada polígon és capaç d'entendre més acuradament els polígons amb què comparteix aresta. I el viatge a la resta hom l'haurà d'escometre a distància a través de l'entramat d'arestes en què combreguen els polígons, tot aplicant la llum pròpia per resseguir-ne l'entramat.

²⁸⁴ Rorty defensa que hi ha dues concepcions epistemològiques bàsiques, la que des del desig d'objectivitat es fonamenta en un element exterior a la comunitat cultural, que anomena *realisme*, i la que des del desig de solidaritat emmarca el seu relat en els valors de la pròpia comunitat cultural, que anomena *pragmatisme*. La primera concepció troba en la natura humana ahistòrica la font per al saber i creu en la possibilitat de descriure la realitat exterior fefaentment, amb un criteri de correspondència neutre propi d'un realisme ingenu que creu pintar la realitat tal com és sense l'afectació del subjecte que l'observa. La segona concepció aconsella de bandejar la indagació que té per objectiu la convergència en un únic punt paradigmàtic, comú per a tots els hòmens i cultures, i acceptar-ne la divergència en l'aproximació a la realitat per mitjà d'una cosmovisió que no pot ser valorada des d'un punt exterior al de cada cultura (Rorty, 1996: 40-41).

²⁸⁵ Fóra bo de parlar de *constructivisme perspectivista* per referir aquella postura sorgida del pragmatisme epistemològic que accepta a) que la realitat és una construcció, b) que aquesta construcció es fa des de paràmetres propis en darrera instància intransferibles, c.1) que, tanmateix, hom pot viatjar a les construccions alienes tot i que mai no podrà assumir del tot els paràmetres en què recolzen, c.2) que en aquest viatge hom no pot desempallegar-se del tot dels paràmetres propis per entendre els aliens i d) que tan sols des de la irrenunciabilitat de totes i cadascuna de les perspectives i de l'assumpció profunda dels seus paràmetres hom pot albirar la veritat.

Més coherent seria, com hem dit, la interpretació de la singularitat irrenunciable herderiana des dels paràmetres del pragmatisme constructivista, que es distancia tant del relativisme cultural com de l'inconscient etnocentrisme realista, i que accepta, alhora, l'apropiació per part de cada cultura d'un món en el fons intraduïble, que no renuncia, però, a la comprensió de l'altre. No hi ha més remei de romandre en els propis valors culturals després de reconèixer que aquests són l'únic mode de valorar-ho tot. Al mateix temps, però, cal reconèixer que cada forma de valorar és autònoma, la qual cosa no afecta per a res la categorització pròpia que cada cultura fa de la realitat. I és que sols des de la cultura pròpia hom pot donar-ne un sentit complet a l'existència que serveix de base a tota possible comprensió, des de la qual puga emergir l'*Einfühlung*.

Així, Herder acceptaria del pragmatisme constructivista el fet que no hi ha ni plena incommensurabilitat ni relativisme global, sinó una veritat sempre millor que altres des de la tradició des de la qual hom parla. El problema del desacord rau en el fet que la veritat depèn, exclusivament, de la utilitat per a cada comunitat cultural, que és l'element que hi dóna, en el fons, sentit. Des del constructivisme hom negaria la universalitat d'un principi de contradicció compartit, però no negaria el dret a un principi de contradicció de nova planta arrelat al sentit que la pròpia cultura és capaç de construir; no hi hauria epistemològicament un principi de contradicció universal perquè no hi hauria un camp universal preestablert en què lluiten les tradicions culturals, sinó que el camp universal es va fent entre totes les tradicions i cadascuna a la manera pròpia. Açò és així perquè un món anterior a tot intent cultural de descripció no és sinó una realitat exterior al llenguatge, de la qual hom no pot parlar perquè no pot ser pensada. Des del moment que hom en parla, passa a ser no un món anterior, sinó simultani.

Cal matisar ara que, en Herder, el constructivisme ha de ser compatible amb un perspectivisme d'estil orteguà.²⁸⁶ La impossibilitat de l'acord comú no impedeix la necessitat sempre insatisfeta de trobar-lo. Fins i tot, la cerca del sentit propi es veu impulsada a entaular constantment una relació interpretativa amb la resta de cultures, amb el que hom pot anomenar l'esperit universal. Per això s'ha de postergar, indefinidament, la indagació que té per objectiu la convergència en un únic punt paradigmàtic intercultural i acceptar, en canvi, la divergència d'aspectes dins d'un perspectivisme cubista o polièdric. El resseguiment de les arestes de les distintes cares poligonals de l'entramat intercultural amb vocació d'esfera sols és factible des del punt de partida de la pròpia cultura i d'aquesta dependrà tot el viatge. La

²⁸⁶ Com el que apareix en les *Meditaciones del Quijote* de 1914 i en *El tema de nuestro tiempo: Prólogo para alemanes* de 1923.

perspectiva és irremeiable, insuperable, però exigeix pensar-se a si mateixa com a no relativa. És més, l'evidència de la comunicació, no sols intercultural, sinó també interpersonal, esdevé el *factum* que impedeix la defensa del relativisme absolut i de la impotència del pragmatisme constructivista en termes de veritat absoluta. Igualment, però, cal advertir que tan sols des d'una perspectiva divina hom manté l'esperança d'assumir totes les arestes per igual, fins a la conversió en esfera de la comprensió absoluta.

Des del perspectivisme cubista o polièdric no sols acceptaria Herder la comunió, que no la unificació, de perspectives, en l'impuls que hom sent de captar el tot i en la necessitat de la perspectiva pròxima –i llunyana– per a aquesta captació global, sinó que la consideraria clau en la conformació de sentit propi realitzada a través de la cadena de tradicions o de cultures. A més, la confecció de sentit no és absolutament lliure ni emergeix del buit existencialista que hom pot omplir de qualsevol manera, sinó que rep contínuament la guia per a fer camí de la utilitat, que, en darrera instància, està arrelada en una mateixa natura humana universal. Per tant, el sentit darrer que fabrica una cultura no pot ser ni particularment ni universalment contraproductiu. La funció bàsica de la cultura és la de dotar de sentit últim l'existència humana i aquesta és una necessitat universalment compartida que requereix de la complementació mútua. La unitat de l'espècie serveix, doncs, de fonament també per a evitar l'etnocentrisme, en el sentit que cap cultura pot considerar-se a si mateixa l'actualitzadora genuïna del sentit universal d'Humanitat; ans al contrari, totes les cultures han estat capaces de deixar llur granet de sorra necessari per a l'actualització efectiva i progressiva de l'ideal d'Humanitat, que potencialment ja hi tenien inserit.

Cal subratllar que cada individu representa, tenint en compte que és un producte cultural, la configuració intel·lectual universal, en tant que hi ha una estructura sensitiva i racional intersubjectivament compartida per tot ésser humà, tot i que aquesta tan sols pot actualitzar-se a través de la llengua –i, en el moment que ho fa, es distancia molt o poc de l'estructura comuna–. D'igual mode, cada poble manté en el món propi la mateixa necessitat i forma bàsica de donar-ne sentit a la realitat, tot i que no hi aconsegueix el mateix resultat. D'aquí la possibilitat de la comprensió intercultural malgrat les dificultats del viatge als altres esquemes conceptuals, que no deixen de basar-se, en el fons, en la mateixa disposició. De fet, en el continu viatjar d'una cultura a una altra conformant una cadena de tradicions, l'espècie sencera és capaç d'aprofundir més enllà de les fites assolides per cada nació cultural, quan arriben a un punt límit en el desplegament i necessiten ser reviscolades per unes altres perspectives que les adaptin: «Tothom posseeix, certament, totes les facultats de l'espècie sencera, igual que tota nació les de totes les nacions; tanmateix, també és cert que la societat

és més que un individu i que l'espècie humana sencera inventa més que un sol poble» (*AURS*, A I, 1985: 805; *EORL*, 1982: 227).

Des d'ací també naix una mena d'historicisme trèndic, en què, com en una grafia, les cultures van marcant daltabaixos irrepetibles i necessaris per al sentit final que permetia la interpretació. Dues coses cal tenir-ne en compte: d'una banda, la impossibilitat –o, si més no, les dificultats pràcticament insalvables– del descobriment del sentit històric, perquè hom només hi compta amb aproximacions sempre obertes a la reinterpretació –per tant, sols queda apel·lar al fideisme amb què hom es pot agafar a l'aparició del cristianisme com a indicatiu de progrés de l'ideal d'Humanitat–; i, d'altra banda, que hi ha cultures més reeixides en la facultat per a captar la profunditat del sentit de l'existència que d'altres, més en sintonia amb la mateixa força natural que impulsa a la captació de sentit. La llei de la compensació en la Història subratlla, de fet, la incapacitat de cada cultura per a representar de forma absoluta aquesta força natural.²⁸⁷ I amb aquesta llei Herder remarca també el fideisme que des dels paràmetres propis influeix, contínuament, en la teorització de la Història. Efectivament, cap cultura seria capaç d'assolir fites tan significatives per a posar-se en el centre de la captació de la realitat humana, inclosa l'esfera històrica, açò és, la de la interpretació del lloc que cada cultura ocupa en la cadena de tradicions. Tanmateix, cada cultura necessita respirar en aquest afer per mitjà de la fe en els paràmetres propis. Seria necessària la reunió actual de totes les perspectives culturals per a aproximar-se significativament a la profunditat d'allò real; i

²⁸⁷ Malgrat les dificultats per a escrutar la Història, Herder comença a plantejar una llei històrica: una espècie de llei de la nèmese, una llei de compensació de caire dialèctic, que fa que la cultura que agafa importància històrica universal, que s'apropia amb major profunditat del seu temps, ho faci, en part, sobre certa influència de la cultura anterior –tenint en compte una mena de cadena de tradicions–, però també sobre l'oposició als valors fonamentals de la cultura que substitueix. El nom de nèmese en aquesta regla refereix l'empremta axiològica contra la qual s'afirma la cultura posterior. Així, per exemple, la sacralització egípcia deixa lloc a la laïcització fenícia (*AEFG*, A IV, 1994: 25; *EUF*, 1983: 52-53; *OTFI*, 1982: 288). També considera un indicatiu hermenèutic de la llei de la nèmese, la invasió bàrbara de Roma (*IDPG*, A VI, 1989: 601; *IDFH*, 1959: 465-466).

Per la llei de la compensació no hi ha guany cultural sense pèrdua; la cultura es comporta com un recipient, amb líquid que sobreix, que és capaç de rebre'n de nou, però a costa de perdre'n: «La cultura [*Kultur*] es trasllada, però no per açò es perfecciona; traslladada a un altre lloc hi desenvolupa noves aptituds; les anteriors, però, resten enrere irremissiblement. És que els romans van ser més savis i feliços que els grecs, o ho som nosaltres més que qualsevol dels dos?» (*IDPG*, A VI, 1989: 628; *IDFH*, 1959: 488). Herder va invocar, per cert, en la primera entrega de la revista *Adrastea* la relació entre aquest nom i Nèmese, deessa grega de la justícia i protectora de l'harmonia en l'univers (Jarque, 2006: 25).

–reiterem– d’una forma, a més, tan respectuosa amb els paràmetres de cada cultura que la dita reunió només restaria en mans de Déu.

En aquest sentit, atès que Herder ocupa la posició d’una visió il·lustrada que du a les darreres conseqüències de la raó moderna els seus pressupòsits, es veu legitimat a traslladar-los a la resta de cercles culturals i valorar-los des d’aquesta perspectiva; els considera més o menys reeixits perquè no en té d’altres, perquè no pot defugir-ne la valoració, com si d’un existenciari més es tractàs, i perquè necessita respirar a través d’aquells per a dur aquesta valoració a terme. És més, la perspectiva cultural d’aquesta Il·lustració radical²⁸⁸ enceta una visió que hom no pot emmarcar clarament, de forma exclusiva, dins de l’àmbit de la dependència cultural, que hom no pot limitar del tot als dominis d’un cercle cultural concret. Si bé en l’ús que la Il·lustració principal fa de la raó crítica, encara s’hi veu incapaç d’adoptar una visió que no estiga assentada sobre una posició cultural determinada, en canvi, en l’ús que la Il·lustració radical fa de la raó metacrítica quan reconeix l’etnocentrisme de tota aproximació a allò real, hi practica un impuls que reïx, parcialment, en l’intent de superar un posicionament cultural. La consciència del pragmatisme epistemològic ja és en si mateixa una fita metacrítica parcialment metacultural. En aquest sentit, la raó metacrítica comença a construir un camí amb què Herder pot recolzar, més enllà del pur fideisme, la valoració supracultural a partir de la contraposició natura-artifici, completud-parcialitat, origen-oblit, comunitari-individual, un camí que reconeix la insuperable construcció social del món per mitjà del llenguatge.

Herder insisteix que les dificultats per a viatjar de cultura en cultura no impossibiliten el viatge. Tanmateix, l’ambivalència es manté fins al període final de la seua obra, especialment en *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Així com hi ha passatges en què bandeja tota interpretació relativista definitiva, en d’altres, però, reclou la commensurabilitat a un segon pla per ressaltar la divinització de la diversitat, de la diferència, de la particularitat, de la individualitat: «les nacions es van modificant segons el lloc, el temps i el caràcter innat; cadascuna du en si la mesura de perfecció, incomparable amb les altres» (*IDPG*, A VI, 1989: 649; *IDFH*, 1959: 503).²⁸⁹ Herder acaba acceptant la validesa de cada cultura com a font de valor originada en l’empenta natural que segueix després de la tempesta, quan l’aigua hi

²⁸⁸ La Il·lustració radical de Hamann i Herder i no la dels intel·lectuals materialistes i ateu de la mateixa època.

²⁸⁹ «jede trägt das Ebenmaß ihrer Vollkommenheit, unvergleichbar mit andern, in sich». Rovira Armengol tradueix el fragment d’una forma que promou una interpretació radicalment oposada a la del relativisme absolut, sense els matisos intermedis necessaris: «cada una lleva en sí su medida de perfección que admite comparación con las demás» (*IDFH*, 1959: 503).

cerca, desesperadament, el canal de la captació profunda d'allò real, la comprensió de l'existència. Per això, junt amb la validesa, des del perspectivisme hermenèutic, de tota cultura, també hi ha, en la mesura que aquesta mateixa concepció és la base del cristianisme, el suggeriment natural d'aquella comprensió de l'existència que considera el cristianisme l'indici que corrobora la millor aproximació a l'arrel humana. En definitiva, contra el relativisme cultural absolut, Herder aixeca una proposta que se situa entre la insuperabilitat del paradigma propi, la necessitat de trobar un sentit de la realitat amb vocació universal, i la possibilitat d'encetar un camí metacrític que, si més no, ens faça més conscients dels límits propis.²⁹⁰

6.4.- LA RAÓ METACRÍTICA

6.4.1.- LA CRÍTICA A LA RAÓ CRÍTICA

Recordem, una vegada més, el nominalisme inherent a la visió herderiana d'influència humiana «gènere i espècie són conceptes abstractes mentre no existesquen en individus concrets»: (*IDPG*, A VI, 1989: 338; *IDFH*, 1959: 260). En sintonia amb aquest nominalisme, Herder i Hamann són conscients de la impossibilitat de trobar les espècies en la natura. Accepten, de Hume, que els noms genèrics han estat construïts sense cap correspondència fidel amb la realitat; esdevenen mortificacions arbitràries de la diversitat natural. El nom propi, per un altre costat, és el recurs amb què la imaginació ordena el caos del canvi continu experimentat en aquelles impressions que presenten, constantment, contigüitat i semblança (Hume, 2005: 60-66). El nom propi és, així, l'eina amb què el llenguatge mortifica el canvi. La substància no està en la realitat sinó sols en el llenguatge conceptual:

«Ningú en el món no sent més que jo la feblesa de la caracterització general. Hom pinta tot un poble, un període, una regió [...] A qui ha trobat el mot descriptiu? –Al capdavant, hom els

²⁹⁰ Berlin usa el terme *pluralisme* per referir ara aquesta via intermèdia entre l'universalisme i el relativisme a mig camí entre el fideisme d'arrel cristiana i el constructivisme de to rortyà en què es desenvolupa la perspectiva polièdrica. Així, reconeix que tot i haver considerat relativista la historicitat herderiana en diverses obres –com ara en *Les arrels del Romanticisme* i en *Vico i Herder*–, en canvi, en *El flagell torçut de la Humanitat*, es distanciarà d'aquesta interpretació, des del moment que relativisme implica incommensurabilitat però sobretot una pura intel·ligibilitat intercultural que Herder es nega a admetre (Berlin, 1995: 29, 85-102).

aplega en el no-res, junts en un mot comú, on tal vegada cadascú pensa i sent el que vol –mitjà imperfecte de descripció! De quina manera hom pot ser malentès! (*AEPG*, A IV, 1994: 32; *EUF*, 1983: 61; *OTFI*, 1982: 295).

En aquest sentit, Herder torna a ser un il·lustrat radical perquè és capaç d'abraçar fins a les darreres conseqüències la raó crítica il·lustrada –que es transforma en metacrítica– i denunciar com a falsa la construcció del concepte genèric, humianament. Té, així, el recolzament teòric per a encimbellar la singularitat per damunt de la generalitat, en coherència amb la visió cultural nacionalista i amb l'universalisme moral d'arrel cristiana –que divinitza la singularitat mitjançant una concepció de la Història plena de realitats culturals que esdevenen, en un nivell de semiabstracció, entitats individuals–.²⁹¹ Per això Herder aplica també el nominalisme a la Història. Amb la visió nominalista, Herder no podrà acceptar de cap de les maneres la tesi kantiana del quiliasme excoient, segons la qual: «l'espècie humana només per mitjà d'un progressar en una sèrie d'inacabables generacions pot elevar-se fins a la consecució del seu destí» (Kant, 1991: 281).²⁹²

En la línia del nominalisme epistemològic, no podrà admetre tampoc la construcció conceptual de l'individualisme abstracte pròpia del liberalisme il·lustrat, que dota l'individu de voluntat absoluta capaç d'autodeterminació. Per a Herder, aquesta és una visió ideològica que oculta la influència constant dels paràmetres culturals que condicionen tota decisió. Enfront de l'individu abstracte, inexistent, hi ha, en realitat, l'individu emmarcat en unes circumstàncies historicoculturals que li donen la possibilitat del sentit, que li obren el món, que l'obren al món.

²⁹¹ Gustavo Bueno reconeix en Herder, des de la denúncia crítica, l'impulsor de la idea metafísica de cultura. Des de Herder, el significat prototípic de cultura és el de cultura objectiva i no el de cultura subjectiva, com havia estat fins aleshores. La cultura, fonamentalment a través de la llengua i dels valors inherents a la interpretació de l'experiència que aquesta hi fa, passaria a fer el paper de Providència divina, en el sentit que dóna els recursos paternalistes, les orientacions, que permeten la supervivència, l'adquisició de sentit davant el caos de la realitat puntual, canviant, sempre diferent i irregular de les percepcions en si mateixes (Bueno, 1997: 48-49). La crítica de Bueno, al nostre parer, és encertada però caldria afegir-hi que no hi ha alternativa a aquest paternalisme cultural, sinó a través del camí de la raó crítica o, d'altra banda, del camí mai no recorregut del tot de la raó metacrítica. Entenem per *raó crítica* la imposició de la pròpia valoració cultural ideològica, que no reconeix les limitacions d'aquesta mateixa valoració, és a dir, passa per alt el fet d'estar fonamentada en una simple perspectiva. El camí que aniria fent la raó metacrítica, en canvi, seria un camí negatiu, basat en la denúncia de la ideologia aliena i pròpia, amb les dificultats que açò suposa, per a recolzar en un criteri inqüestionable. Herder contempla tan possible l'inici i continuació d'aquest quefer com remota i inassolible en seria la meta.

²⁹² L'oposició al quiliasme ha estat desenvolupada en els apartats 2.1.1 *Contra el quiliasme*, 3.1.1 *La visió del cristianisme* i 5.1.2 *Llibertat, Providència i felicitat* de la Part II.

De fet, en aplicar radicalment la raó metacrítica, Herder ataca la noció kantiana d'*a priori*. Aquesta denúncia s'afegeix a la que havia realitzat ja Hamann quan atacava els tres apriorismes impossibles de la raó: a) la independència respecte de tota experiència, b) la independència respecte del grup de creences construïdes a partir de metaesquemes i conjuncions constants, a què anomena «llegat cultural [*Überlieferung*], tradició [*Tradition*] i fe»; i c) la independència respecte del llenguatge (Hamann *MPV*, N III, 1951: 284; *MPRP*, 1999: 38):

«com diu Leibniz, els objectes externs fan despertar conceptes de tal mode que aquests coneixements i conceptes [...] no serien completament independents de totes les impressions dels sentits, de tota experiència anterior; en el cas de Kant, han de ser-ho absolutament, i només quan ho són s'anomenen *a priori*. És dubtós que hi haja en la nostra ànima un sol concepte d'aquest tipus» (*MKRV*, A VIII, 1998: 324; *MCRP*, 1982: 375).

Els conceptes purs no poden haver sigut absolutament *a priori* en sentit filogènic, perquè aquests s'han configurat a través d'una contínua interacció amb l'experiència en la lenta evolució de generacions i generacions. Però, ontogènicament, l'individu es crea la impressió que aquests conceptes purs són *a priori*, en el sentit que funcionen sense haver estat conformats per la pròpia experiència individual:²⁹³ «Hom ha polemitzat molt de temps entorn de si existeixen les idees innates o no, i tal com hom entenia la paraula, certament, no s'hi poden admetre; si per aquesta, però, s'entén la disposició pròxima a la recepció, combinació i difusió de certes idees i figures, en aquesta forma no sols no hi ha res en contra, sinó tot a favor» (*IDPG*, A VI, 1989: 302; *IDFH*, 1959: 231-232).

A més, també ataca la noció kantiana *a priori* des de l'extrema i inseparable unió de consciència i experiència, fonamentalment de l'experiència interna de la introspecció. Del que es tracta és de fer veure que és impossible una abstracció de la consciència respecte de qualsevol tipus d'experiència, especialment de l'experiència mateixa de la pròpia consciència, del fet de ser conscient d'experimentar en un acte de consciència un contingut de consciència: «Ningú no pot independitzar-se de si mateix, açò és, eixir de tota experiència originària, interna o externa, alliberar del pensament propi tot l'empíric. Açò seria un *prius* de tot *a priori*; amb açò la raó humana hauria acabat abans de començar» (*MKRV*, A VIII, 1998: 324-325; *MCRP*, 1982: 375).

Per descomptat, sempre hi ha, per davall, un altre element epistemològic de què hom no se'n pot escindir, açò és, el mateix llenguatge, en el sentit de la configuració de la llengua que

²⁹³ Konrad Lorenz ha desenvolupat una hipòtesi semblant en *La otra cara del espejo*, Barcelona, Plaza & Janés, 1995 [1973].

permet la captació de la realitat en un rang determinat i del qual ni la raó metacrítica se'n pot desempallegar. Per això escriu Herder: «Si la raó, però, ha de ser criticada, qui pot dur a terme aquesta crítica? Només ella mateixa. D'aquest mode, la raó és jutge i part. I a la llum de què pot ser criticada? Només a la llum de si mateixa. Per consegüent, ella és la llei i el testimoni. Hom hi veu de seguida les dificultats de semblant judicatura» (*MKRV*, A VIII, 1998: 319; *MCRP*, 1982: 372).

Herder exposa, així, les dificultats per a aplicar el projecte redemptor d'una raó crítica il·lustrada que siga independent de les determinacions lingüístiques que tota cultura imposa o regala a través de la llengua que utilitza, perquè tota llengua té unes determinacions particulars que marquen un rang que limita i possibilita, alhora, la comprensió: «A base de mots nebulosos [*Wortlarven*] hom construeix una suprraó que secciona tota filosofia i únicament permet ficcions, ficcions *ex nullis ad nulla*, un *a priori* que es crea a si mateix abans d'existir, separat de si i sense cap experiència» (*MKRV*, A VIII, 1998: 343; *MCRP*, 1982: 390-391).

Tanmateix, Herder està exercitant una mena de raó metacrítica igual que ho havia fet Hume; per això, no barra absolutament el pas al reeiximent de l'escomesa crítica, sinó que subratlla la facilitat de distracció en aquesta tasca i la temptació constant de deixar-se dur per les denotacions i connotacions inserides en tot llenguatge natural. Aquest desviament de l'atenció ha provocat el descarrilament de l'intent kantian, que s'inventa, segons Herder, nous mons metafísics buits, més enllà del llenguatge, amb el concepte *a priori*; l'intent kantian, a més, es deixa dur per la inèrcia del dualisme que separa els conceptes de raó i sensibilitat, de ment i cos, com a entitats radicalment diferents.

Després de les crítiques llançades des de distints flancs a la noció *a priori*, Herder resol desfer-se'n del terme i reservar el qualificatiu de *pur* per a parlar de conceptes abstractes, tot distingint-ne els necessaris dels generals i reconeixent en tot moment que no són fidels a l'experiència (*MKRV*, A VIII, 1998: 334-335; *MCRP*, 1982: 383-384). En definitiva, Herder proposa que Kant duga fins a les darreres conseqüències la raó crítica, és a dir, que s'atrevesca a donar el salt a la raó metacrítica, que prenga consciència de la ideologia que hi ha rere les teories que proclamen la independència empírica dels mots i de les determinacions culturals que en aquests s'amaguen (*MKRV*, A VIII, 1998: 521; *MCRP*, 1982: 418).

Des de la raó metacrítica s'entén millor les crítiques herderianes a la llibertat de pensament dins de la línia que serviria de precedent a la teoria crítica de Horkheimer i

Adorno.²⁹⁴ Ací la llibertat de pensament del despotisme il·lustrat és una més de les estratègies del sistema per a mantenir intactes les estructures de poder que continuen amb la mateixa funció de govern, de forma que tan sols canvie l'aparença perquè es mantinga en el fons la jerarquia:

«Els pensen. Tal vegada el pensament s'escampa entre ells –fins a cert punt: per tal que de dia en dia se senten més com una màquina, però que senten d'acord amb els prejudicis que hom els ha atorgat, que aprenen a escarritxar i hagen de continuar endavant. –Escarritxen, –bah!, no poden fer res més que escarritxar: i es refresquen amb el lliure pensament. Aquest lliure pensament tan estimat, tan afeblit, tan amoïnós, tan inútil és el substitut de tot allò que potser necessitarien més: –Cor! Ardor! Sang! Humanitat! Vida!» (*AEPG*, A IV, 1994: 64; *EUF*, 1983: 102; *OTFI*, 1982: 325).

D'altra banda, Herder encara la noció de prejudici a partir de l'aproximació de Hume, i d'una forma que després desenvoluparà Gadamer, segons la qual els límits de la raó són desvelats per la raó, ara ja, metacrítica. Amb la rebuda de l'empirista escocès per influència de Hamann (Berlin, 2008: 89, 93, 117, 120, 175), per a Herder la captació de la realitat està sempre limitada a la metàfora, una mena de prejudici. Al cap i a la fi, metafòrica és la mateixa noció de realitat, construïda sense la base experimental de l'exterior i d'allò material. També són metafòriques les nocions de jo, causa, substància, llei física, etc. Tanmateix, la noció de realitat –i la resta– s'ha mostrat útil perquè ha permès de sobreviure. Tot i que es fonamenta sobre una generalització incorrecta des del punt de vista de la lògica, resulta necessària per a l'obtenció del valor orientador que serveix de guia davant el caos de la percepció. La necessitat de l'obtenció d'aquesta guia no permet, però, l'adquisició atzarosa de qualsevol valor, sinó del que en la pràctica ens beneficia. I la garantia d'açò es troba en la repetició, en la conjunció constant dels elements, que acaba sent convertida en llei universal. Hi ha en el fons del prejudici, doncs, una base experimental, car s'origina com a saviesa pràctica.

En un altre sentit, l'eliminació del prejudici condueix a l'escepticisme radical incompatible amb l'acció, de forma que l'escepticisme mor per inanició. En aquest cas, la raó il·lustrada, que ho posa en dubte tot excepte a si mateixa, desenganxa l'ésser humà de la seua vessant bàsica, l'emoció, fonament de l'acció epistemològica i moral. La raó il·lustrada provoca un mal epistemològic irreparable en bandejar a un segon pla la facultat sensible de l'emoció intuïtiva. Primer, perquè ideològicament es presenta a si mateixa com l'única

²⁹⁴ Desenvolupada, per exemple, en Max HORKHEIMER i Theodor ADORNO, *Dialéctica de la Il·lustración*, Madrid, Trotta, 2009 [1947] i en Max HORKHEIMER, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós, 2000 [1937]. Vegeu nota a peu de pàgina núm. 257 sobre la influència de Herder en l'Escola de Frankfurt.

facultat capaç de captar la realitat; i ho fa després que la raó metacrítica li ha mostrat la impossibilitat de tal captació, per mitjà de les crítiques de Berkeley i Hume.²⁹⁵ Després, perquè és incapaç de traduir al llenguatge racional propi el llenguatge de l'emoció intuïtiva. Es reconeix maldestra en l'intent d'abastar-la del tot, de comprendre-la conceptualment, car sempre se li esmuny de les mans la informació en intentar-ho. Tanmateix, aquest contingut significatiu, sempre inaprehensible completament, és l'únic testimoni directe amb què comptem per a arribar a la profunditat de l'existència.

A més, l'acció pràctica requereix la superació de la primera dimensió de la llibertat arangureniana,²⁹⁶ demana el bandejament de la vacil·lació, del moment d'obturació de la reflexió perquè aparega la decisió –cal ometre la racionalitat perquè la pràctica es faci efectiva–. Aquesta pràctica depèn de la concatenació de valors-prejudicis que conformen els paràmetres culturals que serveixen per a orientar-la. El bandejament de l'opció alternativa dóna major certesa a la decisió, i el bandejament de qualsevol altra opció provoca ataràxia, la tranquil·litat anímica que impedeix el naixement del dubte moral. El prejudici ve carregat d'una seguretat moral alimentada per la satisfacció de l'existència pròpia dins del marc cultural que li dóna sentit. La certesa moral que alimenta el prejudici deixa, si més no, tranquil·la l'ànima perquè visca en pau amb si mateixa. La ingenuïtat, així, s'aproxima més a la felicitat que el dubte moral, entès com el paràmetre cultural d'una raó il·lustrada que no pot, des de la denúncia feta per la raó metacrítica, acabar de decidir-se, que resta desorientada, sense rumb, infeliç:

«Cada prejudici és bo en la seua època, car fa feliç. Impulsa els pobles al seu punt central, els consolida en la seua procedència, els fa més florents en el caràcter específic, més ardents i, per tant, també més feliços pel que fa a les seues tendències i als seus objectius. La nació més ignorant, la més plena de prejudicis, és sovint des d'aquest punt de vista [el de la felicitat] la primera» (*AEPG*, A IV, 1994: 39-40; *EUF*, 1983: 70; *OTFI*, 1982: 302).

L'efecte de l'intent de la raó il·lustrada d'estendre el prejudici de la desvaloració de tot prejudici és la desorientació més absoluta, el desassossec existencial o, com dirà Jacobi, el nihilisme. L'única forma de caminar segurs per la via de l'existència és amb les crosses que ens proporcionen els prejudicis d'una cosmovisió. Per això, si la nostra cosmovisió esdevé una xarxa formada per fils que s'esfilagarsen i en intentar moure els membres de les titelles es veuen impeditos, aquesta cosmovisió no aconsegueix la funció que li pertoca, s'anul·la a si

²⁹⁵ Vegeu l'apartat 1.2 *La influència de Hume* de la Part I.

²⁹⁶ La teoria de la primera i la segona dimensió de la llibertat apareix en José Luis LÓPEZ ARANGUREN, *Ètica*, Madrid, Alianza, 1990, p. 47-48 [1958].

mateixa, deixa deseparats els individus en l'angoixa contínua de la infelicitat. En definitiva, l'expansió de la crítica radical de Hume ha acabat demostrant que també el menyspreu del prejudici és un prejudici: «La superació de tot prejudici, aquesta exigència global de la Il·lustració, revelarà ella mateixa un prejudici» (Gadamer, 2007: 343).²⁹⁷ Per això, Herder, igual que Hamann, qüestiona la superació que Kant proposa del somni dogmàtic, del qual l'havia despertat Hume. Aconsella, més bé, un altre camí, el del mètode genealògic, que facilite la consciència de l'extrema dependència entre pensament i llenguatge.

Com a alternativa, igualment, als procediments habituals d'anàlisi lògica, un dels mètodes habituals d'argumentació de Herder és el de l'analogia. Kant criticarà aquest procedir en les *Recensions sobre l'obra de Herder "Idees per a una Filosofia de la Història de la Humanitat"*: «tampoc cap analogia pot omplir l'immens abisme que hi ha entre allò contingent i allò necessari» (Kant, 2009b: 65). Així, per exemple, utilitza l'analogia de la natura:

1) Per refermar, malgrat el caos aparent, el sentit històric de l'existència humana cap al progrés moral, perquè també en la història còsmica i planetària el comportament natural s'ha regulat, a poc a poc, després del caos (*IDPG*, A VI, 1989: 636-638; *IDFH*, 1959: 494-495).

1.1) Ens adonem que, per davall de l'ordre que impera en una visió genèrica del cosmos i de la naturalesa terrestre, trobem comportaments irregulars, caòtics, que es desvien del camí pràcticament seguit de forma unànime. Tampoc la natura humana no es desvia, a grans trets, de la pauta marcada per la passió en favor de la virtut de l'ideal d'Humanitat (*IDPG*, A VI, 1989: 638-639; *IDFH*, 1959: 495-496).

2) Així com el foc, en la immensa força de què disposa, igual produeix incendis desastrosos que habilita l'ésser humà per a la supervivència, les passions, que en brut representen una força destructora, han habilitat l'ésser humà per a la construcció de mons, paradigmes, tradicions, cosmovisions, quan en l'impuls per a apropiat-se de la realitat s'han transformat en sentit racional (*IDPG*, A VI, 1989: 642; *IDFH*, 1959: 499).

3) Per explicar la cadena de tradicions, de cultures que conforma l'esperit universal en el seu desplegament per la Història. En *Auch eine Philosophie der Geschichte* se centra al principi en 3.1) l'analogia del ser viu: infantesa, adolescència, joventut i maduresa, equiparant-les amb Orient, Egipte, Grècia i Roma, respectivament (*AEPG*, A IV, 1994: 15-31;

²⁹⁷ No podem, per tant, interpretar l'encimbellament del prejudici des del prisma postil·lustrat que utilitzen Rodríguez Barraza (2008) i altres investigadors que prefereixen una interpretació clàssica de Herder, perquè la riquesa d'aquesta noció ens ha conduït a una revelació de la realitat més pròxima a l'esperit de la raó crítica que no pas a l'enfosquiment d'aquest.

*EU*F, 1983: 40-59; *OTFI*, 1982: 279-294). Però en arribar a l'edat mitjana canvia a 3.2) l'analogia estacional o anual per admetre el rejuveniment, el renaixement característic de la primavera; de l'alta edat mitjana ressalta la importància de les cultures nòrdiques en la renovació de l'esperit cultural europeu, en reprendre la comunió entre l'individu i la comunitat, en forma de patriotisme (*AE*PG, A IV, 1994: 43; *EU*F, 1983: 76; *OTFI*, 1982: 306). A més, aquest patriotisme no es veu tan afectat ja per una relació hostil amb l'exterior des que ha arribat a unir-se íntimament amb la proclamació universal del cristianisme com a mode d'agermanament moral de la Humanitat (*AE*PG, A IV, 1994: 46-48, 56; *EU*F, 1983: 80-81, 92; *OTFI*, 1982: 309-310, 318).

4) En inspirar-se en les transformacions ràpides que sovint es troben entre les distintes fases vitals dels éssers orgànics, per explicar les transformacions col·lectives en base a revolucions socials necessàries que donen el salt de forma prou sobtada cap a un altre mode d'existència, quasi radicalment distint dels anteriors (*AE*PG, A IV, 1994: 59; *EU*F, 1983: 96; *OTFI*, 1982: 321).

I encara 5) d'acord amb la llei de la gravitació universal interpreta també la Història. Aquesta mostra la convivència pacífica per damunt de l'excepcionalitat bèl·lica, com si la primera exercís una força gravitatòria que acaba per estirar cap a si mateixa la línia desviada en l'aproximació progressiva a l'ideal d'Humanitat, malgrat els aparents distanciaments que les experiències històriques de la barbàrie manifesten (*ID*PG, A VI, 1989: 647; *ID*FH, 1959: 502). La desgràcia apareix com a conseqüència del fet que l'ésser humà s'aparta de la raó i la justícia, les forces emotivacionals inserides en tot ésser humà per la divinitat. L'allunyament d'aquestes forces ve marcat per la unió de llibertat i curiositat; tanmateix, la tendència centrípeta atrau, de forma autodidacta, el desviament anterior cap al camí profitós. 5.1) Així com el distanciament respecte de la raó i la justícia és, en realitat, una violència, una agressió a l'ordre natural de les coses, el retorn a aquest ordre natural pot esdevenir, per força, també violent, a mode de compensació impulsiva de la pulsio prèvia distorsionadora. D'aquesta forma, també les revolucions polítiques resten justificades com a mètode natural de reprendre el camí de la raó i la justícia de què la societat s'havia desviat i a què no tenia més remei de ser arrossegada tard o d'hora.

6.4.2.- EL MÈTODE GENEALÒGIC

Herder practica la substitució del realisme i del racionalisme per un paradigma lingüístic basat en el mètode genealògic. La primera conseqüència va ser la pèrdua de sentit del concepte universal i la relativització del sentit de la realitat a la cultura de què forma part.

En la segona part de la *Metacrítica* insisteix en la importància del mètode genealògic.²⁹⁸ Un dels motius és la necessitat de netejar la filosofia de paraules confuses que, en realitat, no signifiquen res: «Si volem protegir l'autèntica raó respecte de la dialèctica il·lusió transcendental, abans que res cal netejar amb el bisturí més afilat el llenguatge que s'hi presenta» (MKRV, A VIII, 1998: 521; MCRP, 1982: 418). L'altre motiu és que l'estudi de l'origen i evolució del significat de les paraules possibilita l'aprehensió del sentit primigeni del mot, el que obre el camí a la captació més profunda de la realitat:

«la filosofia no ha retrocedit, ni de bon tros, sinó que, si hom hi té en compte acuradament l'extensió, fins i tot ha avançat. Com ha avançat? Assolint, igual que les matemàtiques, un nou càlcul, els idiomes nacionals [*Landesprachen*]. [...] Tan bon punt hom es va atrevir a pensar en la llengua pròpia, l'enteniment sa no es va deixar dominar; va rebutjar els mots nebulosos [*Wortlarven*] i estranys en reconèixer-ne els conceptes mateixos en la llengua pròpia» (MKRV, A VIII, 1998: 568; MCRP, 1982: 420).²⁹⁹

²⁹⁸ Realment, ja s'havia aproximat a la qüestió del canvi diacrònic del significat dels mots al principi de la *Metacrítica*: «Atès que el sentit del símbol canvia amb el temps i dóna lloc a aquest concepte secundari, després a aquell altre» (MKRV, A VIII, 1998: 326; MCRP, 1982: 377). Pedro Ribas explica que Herder va considerar en un manuscrit de la *Metacrítica* la possibilitat d'afegir tot just després un fragment –que al final desestimaria per a la publicació definitiva– on subratlla la necessitat del mètode genealògic:

«D'aquí que la utilitat d'aquesta ciència residisca, la majoria de vegades, en les accepcions, i que es convertisca la metafísica, per consegüent, en una *filosofia del llenguatge humà*. Quin camp més gran! Quant hi resta encara per observar, ordenar, sembrar i collir! Després de la matemàtica no hi ha una altra filosofia que il·lustre tant l'enteniment, que determine tant els conceptes. Aquesta filosofia és la vertadera crítica de la raó pura i de la imaginació; només aquesta conté en si els criteris dels sentits, de l'enteniment» (MCRP, 1982: 377, 458).

²⁹⁹ Herder havia escrit abans, en les *Briefe zur Beförderung der Humanität*: «La llengua francesa és [...] una eterna infidel, ha de dir-ho tot sempre a la manera pròpia, una manera molt deficient. La llengua alemanya, sense cap mescla amb altres llengües, que floreix des de les seues arrels, i és germanastra de la llengua més perfecta de totes, la grega, té una flexibilitat increïble per a connectar, i acomodar-s'hi, amb l'expressió, els girs, l'esperit, els metres de nacions estrangeres, fins i tot dels grecs i dels romans» (BBH, A VII, 1991: 552 –núm. 101–). Per això Fichte dirà després que en les llengües provinents del llatí és quasi impossible filosofar amb garanties, perquè s'ha perdut la consciència de l'origen que hi ha rere la configuració de cada paraula, el que signifiquen

En la perspectiva genealògica que entén la cosmovisió cultural com un entramat de prejudicis insuperable que orienta la pràctica, aquesta mateixa noció de prejudici connecta amb la de mite, que, al seu torn, s'oposa a la raó com a element explicatiu de la realitat. Recordem que la raó metacrítica ha denunciat ja la cosmovisió de la raó crítica il·lustrada com un mite més, en la mesura que no hi ha cap objectivitat possible basada en una veritat com a correspondència. L'intent d'anul·lar la vessant emotiva malbarata l'únic testimoni possible de la realitat, l'emoció intuïtiva. La visió anònima que el poble ha deixat en forma d'empremta en la concepció del llenguatge, resta palesa en el significat profund de la paraula *paraula*, que connecta amb *paràbola* i de *fabla*, que connecta amb *faula*; totes dues indiquen ja des del principi la incapacitat del llenguatge per a fer-se càrrec d'aquella emoció intuïtiva originària. En el mateix sentit, *mot* es relaciona amb *mut* i amb *mite*, des del moment que les eines del llenguatge tracten d'enunciar l'inefable, el que tan sols és accessible a la facultat protolingüística de la intuïció emotiva i que sempre acaba sent traït quan hom el trasllada de l'experiència profunda a la superfície de la consciència. El mite, des d'aquesta perspectiva –i avançant els plantejaments nietzschians–, manté encara un nivell lingüístic d'obertura a la reinterpretació, que facilita la fidelitat al canvi constant de l'experiència que origina el significat que li és inherent. És, per això, més valuós que no pas el llenguatge conceptual, fred, superficial, tancat, incapaç d'accedir al profund de l'humà.

Per tant, contra l'ús habitual de la metafísica i contra l'intent kantià de metafisicalitzar la crítica, açò és, de pressuposar un món a priori inexistent, previ al de tota experiència possible, Herder defensa una metacrítica lingüística que tinga per objectiu l'ús de l'anàlisi genealògica per indagar els interessos empírics que hi ha rere la configuració de cada concepte. Així, en contra de la metafísica:

«L'únic camí favorable és, precisament, l'oposat. En efecte, en lloc de transcendir, que torne la raó a l'origen de la seua possessió, açò és, a si mateixa, amb les preguntes: “Com vas arribar a tu i als teus conceptes? Com els has expressat i emprat, encadenat i enllaçat? A què es deu el fet que els hi atribuesques certesa universal, necessària?” Si la raó prescindeix d'aquestes preguntes i s'aïlla de tota experiència, convindria que s'aïllàs igualment del llenguatge. Certament, si el posseeix, és només gràcies a l'experiència» (*MKRV*, A VIII, 1998: 342-343; *MCRP*, 1982: 390).

En l'aplicació del mètode genealògic, Herder s'adona de la dialèctica lingüística entre el particular i l'universal. Aporta una explicació que hereta de l'epistemologia humiana el

les arrels i els prefixos, el sentit últim dels elements morfològics del gènere, del nombre i dels temps verbals, la qual cosa sí que s'ha mantingut, a grans trets, en la llengua alemanya (Fichte, 2002: 75-78).

passatge referent a les construccions realitzades per la imaginació a partir del principi d'associació d'idees i de les quatre regles que d'aquest es deriven, les d'identitat, número, qualitat i contrast. En l'aplicació d'aquest recurs, la imaginació aconsegueix construir la substància i el mode, que en realitat no experimenta. Segons Hume, el mode és una generalitat que tan sols pot ser pensada a partir d'una particularitat, que en la interacció empírica pateix, a partir d'una mena d'esquematisme potencial, una predisposició irremeiable a concretar-se mentalment més cap a unes formes particulars que cap a unes altres:³⁰⁰

«L'home veu, per exemple, un ramat; començarà, tal vegada, per designar cada individu amb un nom propi? Atès el paregut comú, dóna un nom al ramat, a les ovelles, els arbres, les estrelles. Veu allò particular dins d'allò universal. O quan només albira quelcom particular i, seguidament, reapareix quelcom semblant, repeteix el nom com si fos el mateix, interpretant-lo, en tot cas, com la tornada de quelcom igual; veu allò particular dins d'allò universal. Així es desenvolupa el llenguatge humà; aquest es troba ple de paraules generals que, en una llarga seqüència temporal, han arribat a ser particularitzades» (*MKRV*, A VIII, 1998: 550-551; *MCRP*, 1982: 419).

Però la generalització del particular no sols és el mecanisme espuri que el llenguatge natural utilitza per a construir el mode, el nom comú, la classe, sinó també el que utilitza per a la inducció. La influència de Hume està darrere de la denúncia de la construcció il·legítima de les lleis universals, de la creença en la uniformitat de la natura i, fins i tot, de la creença en la mateixa probabilitat dels pronòstics probables (Hume, 2005: 151-153). D'aquesta forma, la fe és necessària en la construcció del món –de qualsevol món– a través del llenguatge:

«A l'infant li plau generalitzar. Quan veu un elefant creu haver-los vists tots. L'individu esdevé per a ell el tipus del gènere amb totes les particularitats. [...] En totes les llengües es troben restes d'aquesta infantesa humana: hom generalitza individus en convertir-los en noms genèrics per mitjà d'una propietat que sovint és secundària, o per una ben particular. [...]

»A l'infant li plau de generalitzar. Després d'una o dues experiències, la seua ànima veloç ja hi té immediatament preparat un manual d'instruccions [*Erfahrungssatz*] universal, firmat amb la parauleta “tot”: “tot el que té plomes, vola”; fins que s'adona, a partir de noves experiències, que alguns dels animals que tenen plomes, no volen” (*MKRV*, A VIII, 1998: 551-552; *MCRP*, 1982: 419).

D'altra banda, gràcies al mode de funcionar del llenguatge religiós podem conèixer també aspectes clau del funcionament del llenguatge en general. En la religió el signe lingüístic pròpiament humà, el símbol convencional i arbitrari, du a l'extrem el paper de referir, sense

³⁰⁰ Per aprofundir en el procediment que s'hi descriu vegeu l'apartat 3.3.1 *La metaesquematzació lingüística* de la Part I.

cap connexió purament natural, un element que resta a l'extrem del llenguatge conceptual. En aquest quefer el llenguatge religiós es mostra simbòlicament cru, des del moment que l'element referit no és un útil clarament a la mà que la comunitat experimente diàriament. Per això mateix, el sentit del símbol es va esvaint a poc a poc fins que el símbol resta orfe de l'experiència primigènia de l'encunyació. En el procés el símbol adquireix connotacions esotèriques, que disfressen aquella mancança en flirtejar, espúriament, amb la sacralitat del que hi resta, i fa passar, així, la part més prescindible pel tot (*IDPG*, A VI, 1989: 373-374; *IDFH*, 1959: 288).

En Herder, la fe pren un sentit positiu emmarcat en la necessitat d'adoptar un fonament que serveix de perspectiva orientadora en la interacció amb la realitat, atesa la impossibilitat que aquesta perspectiva estiga fonamentada en un sòl segur, que tinga com a punt de recolzament una realitat neutra, no condicionada per la imaginació. La religió ha estat la peça clau de tota cultura i l'estadi previ de tota filosofia i ciència posteriors; ha dotat de sentit últim la resposta a les preguntes fonamentals sobre l'existència, en una època de desenvolupament intel·lectual en què, per a la cerca de causes explicatives dels fenòmens naturals estranys, hom començava, des de l'àmbit sobrenatural, a flirtejar amb la causalitat necessària (*IDPG*, A VI, 1989: 374-375; *IDFH*, 1959: 289). Es tractava d'una mentalitat que tan sols hi comptava amb el recurs de la imaginació basada en l'augment gradual i la translació, cap a la resta de les coses, de les capacitats trobades en un mateix. És així que la noció de poder absolut apareix com una forma il·limitada de la voluntat; d'igual manera, sorgeix l'emotivitat dels poders naturals, que adopten les emocions bàsiques de l'amor i l'odi amb llurs derivats. La causalitat religiosa s'adequa, d'aquest mode, a les disposicions anímiques dels individus de les cultures primigènies:

«Tot era conservat en cors d'infant i segellat amb el segell de l'autoritat divina! L'esperit humà rebé les primeres formes de saviesa i de virtut amb una simplicitat, una fortesa i una sublimitat [...].

[...]

»Sens dubte, a això pertanyia també la religió o més aviat la religió era “l'element en el qual tot vivia i s'amarava”. [...] Aquesta naturalesa delicada, ignorant i d'aquesta manera àvida de tot, crèdula i per això capaç de qualsevol impressió, refiadament dòcil i amb això inclinada a ser emmenada a tot el que és bo» (*AEPG*, A IV, 1994: 17-18; *EUF*, 1983: 42-44; *OTFI*, 1982: 280-282).

Precisament, la relació parental entre la religió i la ciència es mostra en el procediment argumentatiu de la inducció, on des de l'experiència concreta, quotidiana, desmitificada i

vulgar, hom aconsegueix de crear un àmbit que no és a la mà, distant, inabastable, gairebé màgic, el de la llei que aglutina no sols els casos que existeixen o han existit, sinó també els inexistents, els imaginats, els futurs; s'aconsegueix, així, en definitiva, construir la idea abstracta de la totalitat, la completud que inclou també les coses invisibles que acompanya la divinitat: «per la intel·lecció de la unitat en la pluralitat, per la comprensió del nexce entre la causa i l'efecte, açò és, per la idea d'allò invisible dins d'allò visible» (*IDPG*, A VI, 1989: 375-376; *IDFH*, 1959: 290).

En la configuració de l'àmbit de l'invisible, el marc en què s'assentaran tots els conceptes religiosos, hi ha un element cultural universal que indica també el paper que la religió té en la conformació del pensament científic: el tractament cultural del fenomen de la mort. El ritu funerari no té sentit sinó sobre la base de la idea d'immortalitat, de la supervivència espiritual a la degeneració corporal. Però aquesta concepció s'assenta, a la vegada, sobre l'aparició de l'àmbit invisible del futur. Es tracta d'un futur que no és tan sols l'esdevenir immediat amb què es relaciona l'experiència quotidiana del premi i del càstig, del benefici o el perjudici, que serveix de fonament a la previsió dels esdeveniments quan hom té en compte la regularitat; sinó també un futur absolutament estable, durador i llunyà que alhora és present i passat perquè ocupa el lloc immemorial on han anat a parar els esperits de tots els familiars i amics, on hom mateix hi anirà a parar, on interactuaran tots en llur pròpia actualitat. Tant l'assentament de la concepció del futur pròxim com la del llunyà són clau en el sorgiment del pensament precientífic, en la mesura que aquest no hauria estat possible sense l'afermament de la predisposició a la invisibilitat:

«per a elevar-se fins al primer grau de la raó superior li és necessària la idea d'allò invisible dins d'allò visible, d'una força causal. [...] Va ocórrer el mateix amb la supervivència de l'ànima després de la mort. [...] La tradició religiosa sobre aquest punt i el sentiment íntim d'una existència que està a estalvi de l'aniquilament precedeixen, per tant, el desplegament de la raó [*Vernunft*]» (*IDPG*, A VI, 1989: 376; *IDFH*, 1959: 290).

En definitiva, en el tractament que fa de la substància, el mode, la causa i la inducció, Herder va buscar una via de continuació de Hume distinta de la que va intentar Kant, una via que conduïa al reconeixement de l'essència metafòrica inherent a tot llenguatge i a la determinació òntica que la llengua exerceix sobre el parlant. Hamann i Herder es veuen a si mateixos més predisposats a comprendre el fons de la qüestió humiana. Ambdós accepten plenament la desconfiança en la raó que es deriva de les tesis de Hume. Ara l'emoció intuïtiva o la intuïció emotiva tenen via lliure per a realitzar l'intent de captació del més profund de la realitat.

6.5.- ESTÈTICA

Una altra via de fonamentació del monisme antropològic pel que fa a les facultats epistemològiques és el conjunt de fenòmens que es produeixen en l'àmbit cultural de l'estètica. D'una banda, aquest àmbit mostra una incommensurabilitat accentuada, es resisteix, més que altres esferes, al mesurament conceptual. D'altra banda, aquesta esfera exigeix amb més força el mètode hermenèutic de l'*Einfühlung*. De forma distinta, però, a com ocorria en l'àmbit moral, ara no serà l'empatia que connecta amb l'humanisme cristià la que servirà de criteri que orienta l'acció, sinó la captació profunda d'allò real, entenent per allò real la totalitat de l'existència que engloba el complex intrínsecament inseparable de natura i Història.³⁰¹

Continua, però, influint-hi la concepció ontològica cristiana de la divinització de la individualitat, no sols en la sacralització de l'experiència creativa o de l'originalitat del geni artístic, sinó també en la impossibilitat de prendre els valors estètics d'una cultura com a paràmetre que serveixi de criteri definitiu. I és que l'estètica herderiana no es deixa assimilar als patrons racionalistes objectivistes que permetien de donar per tancada la resposta a la pregunta per la realitat; sinó que depèn d'uns patrons hermenèutics que aglutinen indistricablement racionalitat i emotivitat. Per això, d'una banda, mai no s'assoleix una captació completament escindida de la peculiaritat amb què cadascú experimenta la vivència de la profunditat de la realitat; i, d'altra banda, cal comptar, d'antuvi, amb la influència que els patrons de cada època exerceixen en aquesta emotivitat: «Shakespeare no fou un Sòfocles, ni Milton cap Homer, ni Bolingbroke un Pericles; però van ser en el gènere i en el lloc propis el que aquells en el respectiu. Que cadascú tracte de ser en el lloc corresponent el que les circumstàncies li permeten; açò és el que deu ser, i cap altra cosa no hi és possible» (*IDPG*, A VI, 1989: 573; *IDFH*, 1959: 442).

A més, Herder pensa l'artista com un geni creador extraordinari, que és capaç d'entrar en comunió, per mitjà d'un llenguatge alternatiu al natural, amb la força cultural que va forjar el món en l'origen de les paraules i que, de llavors ençà, hi resta amagat. Posa, així, una pedra bàsica sobre la qual el Romanticisme continuarà construint la noció de geni creador com una

³⁰¹ En açò, com en tantes altres coses, Herder influirà en el Romanticisme, moviment que reacciona contra el dualisme epistemològic científic proclamant l'esfera estètica com l'àmbit cabdal de l'existència humana. Així, Schiller afirmarà en les *Cartes per a l'educació estètica de l'home* de 1795 que «La bellesa reunifica els dos estats antagònics de sentir i pensar» (Schiller, 1860: 65 –núm. 18–).

figura cabdal en l'harmonització de l'individu i la col·lectivitat, capaç de sintetitzar la confusió primigènia que dona origen als mots a través del llenguatge estètic. De fet, l'exalçament de l'àmbit natural –i, dins d'aquest, l'enaltiment de la natura humana–, està també en la base de la concepció estètica del geni creador, d'una banda, i de l'esperit de la saviesa popular. El geni descansa en el talent per a forjar-se un criteri propi capaç d'aprofitar la saviesa popular que, anònimament, deixa una empremta en forma de folklore que li servirà a aquell de referència. Tant el geni com la saviesa popular han hagut de deixar de saber-se a si mateixos, és a dir, han sabut bandejar, momentàniament, la raó abstracta perquè la consciència obra la porta a la natura a través d'aquell àmbit paraconscient que combrega amb l'emotivitat, i captar, així, la realitat en la vivència primigènia. Des d'ací, la improvisació guiada intuïtivament per les pautes de la saviesa natural poden superar, definitivament, en l'àmbit de l'estètica, l'artificiositat de la imitació del pretès model clàssic.

En aquest context, i continuant amb el camí obert per Hamann, Herder insisteix en l'experiència completa de l'obra d'art. Ara, més que en el fet de mantenir viva la creació diàriament per mitjà de l'aproximació extrema entre la capacitat interpretativa de l'artista i el seu mode de ser, Herder incideix en la vitalitat estètica per mitjà de la vida que pren l'obra artística. Si l'artista destaca per la genialitat, aleshores és capaç de conduir el seu geni fins a l'obra com si es tractés d'un esperit que insufla l'alè del moviment de la comunicació empàtica, que dota el producte de la creació d'una certa independència espiritual –com si pogués donar ànima al que no tenia–, encarregada, però, de transmetre l'aproximació a la realitat efectuada per l'artista.

Herder, en una altra vessant, intenta refusar el classicisme com a categoria estètica. Cerca de prendre distància amb el terme *clàssic* –que usa de forma més esporàdica– a l'hora de parlar de Grècia i Roma, per mitjà d'altres opcions, com ara la distinció entre *antics* [*Alten*] i *moderns* [*Neuen*] (*Plastik*, A IV, 1994: 266, 273-274; *Escultura*, 2006: 69, 79). Aposta també per la singularitat estètica de cada cultura, en el sentit que la imitació dels clàssics³⁰² –més enllà de la inspiració– deixa sempre fora de lloc l'artista, perquè pressuposa un viatge que no podrà arribar a la intensitat necessària per a reviscolar el fons de la realitat. Quan hom vol reeixir en aquesta tasca, topa amb el fet que no pot prescindir absolutament dels prejudicis de la tradició pròpia per a adoptar-ne de forma postissa uns prejudicis que no l'hi poden quadrar: «La posteritat es trobarà amb aquestes espiritualitzacions embellides d'obra i teoria; restarà esbalaïda, i no sabrà com ens anava, en quin temps vivíem i quina il·lusió deplorable ens va

³⁰² Vegeu nota a peu de pàgina núm 239 sobre la condemna de la imitació dels clàssics.

dur a voler viure en un altre temps, entre un altre poble i sota un altre cel i, amb això, a abandonar la taula mateixa de la natura i la Història, o a corrompre-la llastimosament» (*Plastik*, A IV, 1994: 275-276; *Escultura*, 2006: 82).

Es distancia, així, del classicisme com a categoria estètica perquè emmarca el cànon de bellesa, precisament, en la singularitat cultural, de mode que la genialitat no pot ser una qualitat que hagen desenvolupat els clàssics d'una forma tan universalment representativa que no hi càpien més alternatives estètiques. En darrera instància, la bellesa també és una connexió amb el més íntim de l'existència, i ni aquesta vivència ni la capacitat per a aproximar-se plenament a la natura són propietat de la cultura clàssica.

Herder condueix aquesta passió per la singularització dels paradigmes, fins i tot, cap a la comprensió de cada art, en la mesura que els hi adjudica un sentit particular, com a facultat epistemològica sobreeixint, amb què hom pot assumir amb major completud l'experiència estètica de l'art en qüestió. Així, la pintura dependria estèticament de la vista, com la música de l'oïda i l'escultura del tacte, mentre que la literatura els englobaria tots tres i, a partir d'aquests, desplegaria amb força la imaginació. Açò pressuposa una revaloració de la capacitat sensible per a aproximar-se a la realitat, davant la supremacia tradicional de la racionalitat; la qual cosa no desemboca en la inversió absoluta de la jerarquia, sinó en un intent d'harmonitzar totes dues esferes en una mena de facultat major prèvia, capaç de rememorar la forma d'actuar del mecanisme epistemològic humà amb una intensitat no apagada per la tendència cultural a escindir raó i sentits en dos compartiments estancs (Jarque, 2006: 23-24, 31-35).

Aquesta peculiaritat de cada art, atesa la singularitat sensible que li correspon, confirma el transvasament, impossible de justificar de forma completa, que s'esdevé en els diversos metaesquematismes de les distintes fases de l'assumpció del llenguatge, com veurem més endavant.³⁰³ Així, la visió, per exemple, que regna en l'àmbit de la bidimensionalitat, ha de rebre l'ajuda del tacte per a poder inserir en la imatge visual la sensació de profunditat. L'assumpció plena de l'experiència de la imatge, doncs, només és factible sobre la base de la traducció a sentits anteriors, com ara el del tacte quant a la tridimensionalitat: «que la vista només ens mostra figures, i el tacte únicament cossos; que tot el que és forma només és reconegut a través del sentit del tacte, i per la vista només són reconegudes superfícies, i no, per cert, les corpòries, sinó només superfícies visibles a la llum» (*Plastik*, A IV, 1994: 247; *Escultura*, 2006: 44). Igualment ocorre en el cas de l'oïda, pel que fa, possiblement, a la

³⁰³ En l'apartat 7.1 *El gir lingüístic* de la Part II.

mateixa capacitat de la distinció, fonamentada en la diferència, que aportaria, alhora, la sensació de temporalitat: «Tenim un sentit que percep les coses en l'exterior les unes juntament amb les altres; un segon sentit que les percep unes després de les altres, i un tercer que les percep en profunditat: la vista, l'oïda i el tacte [respectivament]» (*Plastik*, A IV, 1994: 257; *Escultura*, 2006: 54).

De fet, la dependència respecte de la parcel·la de sentit corresponent que té cada art per separat, repercuteix en la resistència que experimenta el llenguatge estètic propi de cada esfera sensible a l'hora de ser traslladat d'una a l'altra art: «com més propi és un component d'una art i, per dir-ho així, com més nadiu resulta en relació amb els seus efectes principals, menys es deixa, sense més, emprar i transferir a una altra art» (*Plastik*, A IV, 1994: 256; *Escultura*, 2006: 54).

En certa forma, apareix ara de nou l'empremta de Hume, perquè la distinció entre la figura i el fons, el que hi és a prop o lluny, gran i petit, s'assoleix en funció del costum, en la pràctica realitzada en circumstàncies semblants amb factors experiencials equivalents, atès que els invidents de naixement que recobren la visió, no poden implementar amb fluïdesa, en les primeres experiències visuals, les distincions esmentades: «Per què, doncs, hauria de sorprendre'ns que els cecs a qui els fou donada la vista no veieren erigir-se just al davant seu sinó una casa d'imatges, una superfície bigarrada?» (*Plastik*, A IV, 1994: 248; *Escultura*, 2006: 45).

En canvi, amb la implementació diària i fluïda de la sensibilitat en conjunt, hi ha una tendència a la fusió d'impressions que fa que hom acostume a percebre de forma amalgamada les sensacions de diversos sentits, com si les unes formassen part de les altres, malgrat que cadascuna prové d'una parcel·la que manté sols un contacte tangencial amb la resta. També es produeix la fusió entre les percepcions sensibles i les idees, de mode que els conceptes es nodreixen de les impressions sense solució de continuïtat: «atès que emprem en forma conjunta i combinada els nostres sentits des de la infantesa, tots s'entrellacen i es mariden, i en particular els més fonamentals i nítids dels sentits: el tacte i la vista. Els conceptes difícils que capturem a poc a poc i amb esforç són acompanyats d'idees derivades de la vista» (*Plastik*, A IV, 1994: 250; *Escultura*, 2006: 47).

En aquest context, els errors no sols depenen de la manca de consciència de l'herència lingüística que la tradició deixa en els conceptes –a partir de la qual es conforma el mite de la neutralitat–, sinó també de la manca de consciència que els mots s'han format sobre el traspàs injustificat de sensacions des de la parcel·la d'un sentit a la d'un altre, o des de l'àmbit de la sensibilitat al de la racionalitat. D'aquí, de nou, la importància de l'aplicació del mètode

genealògic: «Atès que tots els nostres conceptes parteixen de l'ésser humà o van a parar a ell, ha de ser a prop d'aquest punt central, i de la manera en què maquina i actua, on cal rastrejar la font dels majors errors i de la veritat més visible» (*Plastik*, A IV, 1994: 252; *Escultura*, 2006: 48-49).

Hom hi troba, en definitiva, un paral·lelisme entre la concepció epistemològica, hermenèutica i estètica, des del moment que Herder intenta compaginar la singularitat amb la universalitat. El repte descansa en tres eixos fonamentals: a) la pressuposició d'una mena de facultat sensitivoracional primigènia, en què la racionalitat i els sentits es trobarien amalgamats, cosa que hi permetria la traducció posterior, en l'etapa en què les parcel·les s'acaben escindint; b) la tangencialitat de les arestes amb què aquestes parcel·les encara mantenen un contacte que permet de resseguir el fil de la dita traducció; i c) la idiosincràsia de la vivència –i de les nocions que se'n deriven–, de cada tentacle sensible, de cada cercle de sentit de la percepció, amb el paradigma estètic corresponent, que hi permet una aproximació peculiar a la bellesa en l'esfera estètica pròpia: «Hi ha, per tant, en nosaltres un sentit per a les superfícies, un altre per als sons, i un altre per a les formes bidimensionals; i si la bellesa es cuina en aquest context, cal distingir tres gèneres de bellesa, un per cada sentit, igual que distingim entre superfícies, sons i cossos» (*Plastik*, A IV, 1994: 257; *Escultura*, 2006: 55).

Això no vol dir que hom no puga parlar de bellesa i lletjor en sentit general, de forma comuna a tots tres sentits, quan hom pren com a referents la vitalitat i intensitat en l'aproximació a la realitat, o la fluïxesa i distanciament, que, respectivament, acaba transmetent l'obra d'art. D'altra banda, la bellesa dependrà, per un costat, de l'harmonització assolida amb els prejudicis de la cultura i de l'època; i, per un altre costat, de l'harmonia amb què es presente, en conjunt, la disposició dels diversos elements de l'obra d'art; en aquest punt, pot contribuir a la major bellesa del conjunt el contrast dels elements més bells amb els que no ho són tant, i han estat disposats, en canvi, amb el propòsit de reforçar l'estètica dels primers (*Plastik*, A IV, 1994: 273-275, 296, 319; *Escultura*, 2006: 79, 81, 109, 137).

7.- FILOSOFIA DEL LLENGUATGE

7.1.- EL GIR LINGÜÍSTIC

La *Crítica de la raó pura* de Kant concep una raó prelingüística que disposaria d'unes categories racionals que acabarien per determinar o configurar les estructures lingüístiques que conformen els enunciats amb què s'expressen els judicis. De fet, Kant derivaria transcendentalment, en sentit invers al de l'ordre temporal d'aparició en l'experiència, les categories a partir de les classes de judicis lògics. Enfront d'açò, Herder insisteix en la dependència que el pensament pateix del llenguatge: «una raó pura sense llenguatge és una terra utòpica en aquest món» (*IDPG*, A VI, 1989: 347; *IDFH*, 1959: 268); igualment: «El ben cert és que no podem pensar sense idees ni aprendre a pensar sense paraules, fins a tal punt que el llenguatge col·loca sempre barreres i marges en l'enteniment humà» (*FNDL*, A I, 1985: 557); al cap i a la fi: «pensem en el llenguatge» (*FNDL*, A I, 1985: 558). La conseqüència bàsica és que l'idioma en què s'actualitza el llenguatge està influint constantment en el pensament: «Cada nació parla, per tant, com pensa, i pensa com parla» (*FNDL*, A I, 1985: 558).

En aquest sentit, el llenguatge esdevé una segona realitat que acaba per superposar-se a l'altra realitat, la protolingüística, la que només pot ser emotivament intuïda i que està en el mateix origen de cada paraula. Tanmateix, amb l'ús, la paraula, com el nadó que no té memòria del part, sembla oblidar-ne l'origen i pinta un nou món que serveix per a orientar-se en el caos perceptiu de la realitat protolingüística. El llenguatge, en fi, crea el món: «Només el llenguatge ha fet humans els hòmens en tancar en dics la immensa marea dels seus afectes i adherir-ne monuments racionals mitjançant la paraula» (*IDPG*, A VI, 1989: 348; *IDFH*, 1959: 268). Quant a la saviesa que s'amaga rere la vivència primigènia en la configuració del món, hi ha una intrínseca relació òntica entre l'usuari de la llengua i el món que aquesta configura, que alhora possibilita el significat de la realitat però impedeix, d'altra banda, el criteri de la veritat com a correspondència.³⁰⁴

³⁰⁴ Com Díaz-Urmeneta explica: «Aquest coneixement estarà més a prop del símbol i de la imatge que del concepte perquè aquells retenen i despleguen la relació directa entre subjecte i objecte i la que guarda el primer amb l'entorn. Símbol i imatge conserven l'atreviment del primer contacte amb les coses i la incertesa del nostre ancoratge en el medi: són memòria de la identitat més profunda del cognoscent. Tal coneixement, finalment, és creació: no correspon, sinó que hi estableix» (Díaz-Urmeneta, 1997: 27).

No hem d'oblidar que el llenguatge, en definitiva, és una al·legoria. A partir del sentit de la diferència –Hume hi parlava de semblança, identitat i contrast– hem estat capaços de construir les substàncies i els modes que, en realitat, no experimentàvem: «Pel camí del reconeixement d'allò semblant i d'allò diferent hom va arribar aviat a *espècies*, *gèneres* i *mode*» (*MKRV*, A VIII, 1998: 404; *MCRP*, 1982: 401). A més, en l'aparició del llenguatge hi ha hagut un salt continu entre àmbits de realitat de forma que els posteriors representaven els anteriors sense tenir-ne legitimitat, sense cap rang d'elements intermedis que servissin per a traslladar-ne la captació anterior (*MKRV*, A VIII, 1998: 419-420; *MCRP*, 1982: 410-411). El salt es produeix, primer, des de l'àmbit experiencial de la vista i l'oïda a la imatge mental representativa –es tracta del primer metaesquematisme–.³⁰⁵ Després, des d'aquesta imatge mental a l'àmbit de l'oïda o de la vista de nou –ja siga amb la paraula articulada o amb el gest en forma de signe lingüístic–. I, per fi, des de la concreció del signe lingüístic a la imatge culturalment instituïda. La institució cultural d'aquesta imatge sempre és provisional i sotmesa a revisió. Hom pot parlar, ací, ja d'un nivell pròpiament lingüístic en què el signe esdevé clarament social –es tracta del segon metaesquematisme–. Aquest anar i venir des d'uns àmbits a altres en una espiral contínua, deriva en un llenguatge al·legòric, carregat de metàfores: «aquestes expressions van ser originàriament imatges, metàfores. En aquest sentit, tot el llenguatge és al·legoria, car en tot moment l'ànima expressa per mitjà d'aquest una cosa a través d'una altra (ἄλλο αγορεύει, ἄλλο νοεῖ), coses per signes, pensaments per paraules, que, en el fons, res no hi tenen en comú» (*MKRV*, A VIII, 1998: 421; *MCRP*, 1982: 412).

El llenguatge realitza, doncs, un salt espuri entre compartiments de captació de la realitat intraduïbles mútuament des del criteri empirista radical de correspondència. Així, les impressions d'un sentit no tenen correspondència absoluta amb les d'un altre sentit, ni tampoc poden adequar-se les impressions sensibles amb les imatges, ni aquestes de nou amb els sons que les intenten representar. Hi ha, per tant, en la configuració lingüística una mena de sofisma endèmic insuperable que tan sols pot prendre sentit des de la pressuposició monista de l'ésser humà com si formàs un tot indestriable de facultats en què, en un principi, les sensacions s'entremesclen, fins i tot en la versió imaginada –com a sensacions intel·lectuals– i és, tan sols, amb el temps que aprenem a separar-les (*IDPG*, A VI, 1989: 346-347; *IDFH*, 1959: 267-268). Des d'aquesta visió, el llenguatge és incapaç de representar de forma

³⁰⁵ Com veiem, Herder no sols adopta de Hamann el terme *metacrítica*, sinó també el terme *metaesquematisme*, tot i que, en aquest cas, no manté la varietat semàntica que el terme tenia en el Mag del Nord. Més bé, se cenneix a la representació esquemàtica que trasllada un significat empobrit des d'un cercle semàntic a un altre amb què tan sols està relacionat tangencialment.

fidedigna l'experiència que hi ha en l'origen, sia perquè tot trasllat d'un àmbit de realitat a un altre implica ja una pèrdua irreparable que no permet la identitat, sia perquè en la configuració del llenguatge hi ha una habilitat distorsionadora que intercanvia la particularitat per la generalitat: «*Cap llenguatge no expressa objectes sinó noms, cap intel·ligència humana no coneix, en conseqüència, objectes, sinó sols símbols que designa amb paraules [...]. Tota la nostra ciència calcula amb símbols abstracts, aïllats i externs, que no toquen l'existència íntima d'un sol objecte, perquè manquem d'un òrgan adequat per a sentir-la i expressar-la*» (IDPG, A VI, 1989: 348-349; IDFH, 1959: 269).

Aquesta dependència de la raó al llenguatge representa tot un canvi de paradigma que se superposa al paradigma epistemològic realista.³⁰⁶ Herder alerta de la incapacitat per a arribar a la realitat, fins i tot en la versió kantiana d'objectivisme intersubjectiu, que pensa una realitat racionalment compartida. L'estructura racional del subjecte de coneixement no seria funcionalment intersubjectiva –si més no, de mode universal–, des del moment que dependria de les eines lingüístiques que hom utilitzàs en el pensament, radicalment diferents segons la llengua. Aquestes eines s'assenten en unes vivències originàries de la paraula completament distintes i quasi insalvables, malgrat que hom pugui intentar el viatge per mitjà d'una hermenèutica molt afinada que, en el pla intracultural, permeti l'aproximació a un nivell intuïtiu previ al del llenguatge abstracte i, en el pla intercultural, practique infinitament la dissolució del paradigma propi en l'aliè.

El gir lingüístic que Herder està assentant, però que havia començat amb les idees de Hamann, inspirà la noció d'obertura del món de Heidegger,³⁰⁷ en el sentit que el llenguatge

³⁰⁶ El paradigma epistemològic realista presenta dues versions, la racionalista i l'empirista, segons siga que prevalga el paper de la raó com a determinant de les dades provinents dels sentits o com a mera organitzadora de les mateixes. Tots dos paradigmes previs defensen la possibilitat d'assolir una veritat objectiva amb facultats epistemològiques pures, no determinades culturalment, sinó arrelades de forma natural en tots els individus. Aquesta posició clàssica s'assenta en una visió de la relació de correspondència entre subjecte i objecte de coneixement que defensa l'accés a una realitat universal, objectiva, independent del mateix subjecte de coneixement, ja siga en la versió prekantiana –absolutament independent– o en la kantiana –relativament independent–. La interpretació radical que de la versió kantiana farà l'idealisme esdevé el darrer intent de salvar el paradigma.

La perspectiva del gir lingüístic, en canvi, recolza en el nominalisme del segle XIV i les crítiques de l'empirisme radical humà a les capacitats epistemològiques humanes. En la línia del gir lingüístic continental trobarem Humboldt, Nietzsche, Dilthey, Heidegger i Gadamer, entre d'altres.

³⁰⁷ «El “ser fora de si cap a”, que topa i és l'únic que pot “topar” amb una “resistència” és ja *enmig* d'una totalitat de conformitat. Però “l'estat de descobert” d'aquesta es funda en “l'estat d'obert” del tot de referències de la

esdevé el cercle insuperable de la realitat. Herder acabarà d'apuntalar el següent esglaó consistent a defensar que en cada llengua les paraules, amb la pròpia riquesa denotativa i connotativa de significats, serveixen de lents amb què ajustar la visió de les coses, que d'altra forma resten confuses i no reconegudes. Així mateix, el gir lingüístic de Herder connecta directament amb la hipòtesi de Sapir-Whorf, en tant que cada llengua representa una cosmovisió, una forma difícilment superable de veure les coses, que, a més, posseeix una riquesa irrenunciable: «Habitualment, només pensem en la llengua en què vam ser educats, en què elaborem els primers sentiments més íntims, en què vam amar, en què somiem dormits i desperts [...]. En aquest arbre ho empelta tot l'home. Va ser parit a l'ombra d'aquest i no pot deixar de viure i morir en aquesta» (*BBHS*, S XVIII, 1883: 336-337).³⁰⁸

Per això acaba sent la llengua pròpia l'element irrenunciable del ser del poble, de la identitat col·lectiva, perquè guarda en el seu si la forma de ser de l'esperit nacional. En la llengua de cada poble hi resideix la cosmovisió particular que serveix de fet diferencial bàsic. La llengua materna esdevé el medi i el mitjà a través del qual i en el qual hom pot gaudir encara d'aquelles experiències sensibles primigènies, fins i tot prèvies a la conversió dels senyals en símbols, a partir de la qual la captació profunda de l'experiència sempre ha anat perdent part del poder inicial: «Té un poble, sobretot si no és un poble cultivat, res més volgut que la llengua dels pares? En aquesta hi resideix tot el tresor d'idees, de tradicions, Història, religió i principis de vida, tot el cor i l'ànima» (*BBH*, A VII, 1991: 65 –núm. 10–). Igualment: «el més violent instant de la sensació, on vulga que es trobe i per molt infreqüent que siga, continua prenent-s'hi el dret i fent ressonar els accents de forma immediata en el llenguatge matern» (*AURS*, A I, 1985: 699; *EORL*, 1982: 134).

Herder prefigura un concepte de món que després treballaran Dilthey, Heidegger i Gadamer. El món és un univers de sentit. El món, considerat en si mateix a l'espera de significar alguna cosa distinta de si mateix, no té sentit, perquè esdevé un tot que està més ençà de la realitat. El món és el conjunt de significats oberts, un ventall que serveix d'horitzó, de rang, d'àmbit que orienta l'experiència, a partir del qual aquesta s'entén i que hi marca també els límits, el punt des del qual i fins al qual aquesta té sentit. L'univers del món és el

significativitat. *L'experiència de la resistència, és a dir, el fet de descobrir, en l'acció de tendir, allò resistent, només és ontològicament possible sobre la base de "l'estat d'obert" d'un món*» (Heidegger, 2007: 231, Part I, Secció I, Capítol VI, § 43, b). En la mateixa línia es pronuncia Gadamer: «No existeix cap lloc fora de l'experiència lingüística del món des del qual aquest pogués convertir-se per si mateix en objecte» (Gadamer, 2007: 543).

³⁰⁸ «Briefe (Discourse) zu der Abhandlung über Publikum und Vaterland».

marc que dóna sentit a cada captació i que possibilita la comprensió de la vivència concreta. Ja és sempre primigènia, doncs, la unió de la vivència particular i el sentit que aquesta pren per a poder ser configurada dins de l'horitzó de significat que el món hi proporciona:

«També en el llenguatge humà es va avançar, doncs, allò universal a allò particular, malgrat que aquell només va ser conegut per mitjà d'aquest. [...] En designar, hom incloïa allò particular en allò general, la part en el tot; només així es va formar el llenguatge humà. Amb quina finalitat? No només [...] per crear-se, en fi, dins de l'enorme i immens univers un món que pertanyés a l'horitzó humà, sinó perquè aquest acte era l'essència mateixa de l'enteniment reconeixedor. Aquest no pot fer cap altra cosa que trobar plegats dins d'allò universal allò particular i dins d'allò particular allò universal» (*MKRV*, A VIII, 1998: 509; *MCRP*, 1982: 416).

Per això mateix, i en clara oposició a l'idealisme transcendent, el món passarà a ser per a Herder l'incondicionat que condiona tota experiència, malgrat que, en realitat, incondicionat i condicionat estiguen en contínua reconfiguració mútua:

«La raó mai no intenta arribar a una unitat incondicional, perquè “condicionar” significa determinar. Allò incondicional vol precisament condicionar-la a ella, açò és, lligar-la al final. Aquella no es va inventar aquest incondicional, és a dir, aquesta generalitat indeterminada, sinó que l'hi està donat en la natura com a quelcom de què no aconsegueix alliberar-se. En assumir el món, açò és, en totalitzar-lo per mitjà d'una particularització, aquella fa el que li és propi» (*MKRV*, A VIII, 1998: 513; *MCRP*, 1982: 417-418).

Hom transmet el món de generació en generació per mitjà de l'enculturació. A partir de l'educació Gadamer aprofundeix en la noció de tradició, des del moment que l'enculturació és la transmissió de la tradició a través de l'educació (Gadamer, 2007: 348). El concepte de tradició insisteix en la impossibilitat que l'individu s'autodetermine ònticament, car sempre està en extrema dependència respecte de la cultura de què forma part: «Cap ni un de nosaltres s'ha fet home a si mateix. Tota la nostra estructura humana està basada en una gènesi espiritual, l'educació, que depèn dels pares, professors, amics» (*IDPG*, A VI, 1989: 338; *IDFH*, 1959: 261). Educació, tradició i cultura esdevenen els tres vèrtexs del triangle del *Volksgeist*. S'hi identifiquen o recolzen els uns en els altres de forma que si desapareix un, els altres també s'hi esvaeixen. L'educació fa el paper d'Esperit Sant que possibilita la hipòstasi de la cultura a partir de la tradició assimilada i reïficada en i per l'individu. Sorgeix, així, una nova estructura òntica que se superposa a la primera estructura natural indefinida i que acaba dotant-la de concreció. L'estructura final de l'individu depèn de la transmissió del cultiu que les generacions anteriors han realitzat del medi. Per això Herder anomena cultura el producte d'aquest cultiu: «Tota educació opera per mitjà de la imitació i la pràctica, és a dir, per la transició de la figura del model a la cosa imitada. Quina denominació millor podríem donar-

ne que la de llegat cultural [*Überlieferung*]? [...] Per donar un nom a aquesta segona gènesi de l'home que l'acompanya tota la vida podem, partint del conreu de l'agre, anomenar-la *cultura* [*Kultur*]» (*IDPG*, A VI, 1989: 339-340; *IDFH*, 1959: 262).

És per això que, per a Herder, la llengua no és un mitjà de comunicació neutre, sinó el medi en què vivim, un medi que, tot i ser una construcció cultural, no respon a cap ideació individual, sinó al conjunt de necessitats populars que de forma anònima les generacions han sentit en el discórrer amb la natura pel món. Com veiem, la cultura no pot identificar-se tan sols amb el conjunt de coneixements tecnològics, científics, artístics i humanístics que una societat ha anat acumulant al llarg del temps. El terme va més enllà d'allò que hom és capaç de controlar i manejar amb destresa; es tracta, més bé, de tota una cosmovisió, en gran part inconscient en el sentit d'acrítica, que maneja els fils de les mentalitats individuals en dotar de sentit particular l'experiència quotidiana, en colorar la realitat que ens envolta: «la tradició [*Tradition*] s'apodera d'ell, li configura l'enteniment, li perfila els membres. Així com siga, d'una banda, aquella, i així com siguin aquests de mal·leables, així serà la forma definitiva de l'home» (*IDPG*, A VI, 1989: 340; *IDFH*, 1959: 263).³⁰⁹

Així mateix, la ciència més important per a Herder és una mena d'antropologia lingüística que a partir de la filosofia del llenguatge siga capaç d'interpretar els aspectes lingüístics d'un idioma, des de la fonètica i la fonologia, passant per la morfologia, sintaxi i semàntica, fins a la pragmàtica, amb la finalitat d'albirar la configuració de fons de l'esperit col·lectiu de la cultura que la llengua en qüestió ha aconseguit dotar de cosmovisió. Per tant, Herder planteja una mena de filosofia lingüística, idiomàtica, que funcionaria com a reveladora de la comprensió de la realitat implícita en cada cultura i, a posteriori, com a contrastadora de les diverses revelacions assolides per a superposar-les polièdricament amb una perspectiva comuna que augmentàs l'amplitud de mires necessària per a l'aproximació al tot de l'existència: «El més interessant assaig sobre la Història i les diverses característiques de l'intel·lecte i el cor humà seria, per tant, una Filologia Filosòfica Comparada; car en cadascun dels idiomes estan impresos el caràcter i l'intel·lecte [*Verstand*] d'un poble» (*IDPG*, A VI, 1989: 353; *IDFH*, 1959: 272).

³⁰⁹ Per a les distintes accepcions del terme *cultura* en Herder vegeu l'apartat 8.2 *Les nocions de cultura i «Volksgeist»* de la Part II.

7.2.- L'ORIGEN DEL LLENGUATGE³¹⁰

7.2.1.- LLENGUATGE I SENSIBILITAT

7.2.1.1.- Ni naturalisme ni convencionalisme

En l'*Abhandlung über den Ursprung der Sprache* Herder rebutja el mecanicisme que hi ha rere les concepcions naturalistes de l'origen del llenguatge de les propostes de Condillac³¹¹ o Maupertuis,³¹² quan n'imaginen l'origen a partir de la transformació espontània de senyals en símbols. Per a Herder, tot i que també el llenguatge humà disposa de signes naturals, no és el producte de la modificació involuntària d'aquests en signes lingüístics arbitraris, ocorreguda, fonamentalment o exclusiva, per la mateixa potència influent dels senyals en la natura humana: «si no s'hi uneix cap enteniment per emprar aquest so amb un propòsit,³¹³ no veig la forma que el llenguatge, a partir de la llei natural precedent, esdevinga pròpiament humà, intencional [*willkürliche*]» (*AURS*, A I, 1985: 708; *EORL*, 1982: 142).

També reacciona Herder contra la teoria de l'origen diví del llenguatge. El llenguatge està construït a partir de trets antropomòrfics que insinuen constantment la creativitat humana. La mateixa personificació que caracteritza la concepció de la natura emergeix des de la noció de voluntat, que Herder havia acceptat de Hume com una idea que no es corresponia amb impressions fidels. La noció de voluntat origina la noció de causa natural des del moment que hom concep cada cosa com si tingués la propietat intencional de realitzar un efecte amb uns propòsits determinats (Hume, 2005: 235-244). La mà de l'home sempre és present en el llenguatge i aquest esdevé un reflex de si mateix, perquè sols pot comprendre la resta de coses a partir de la comprensió pròpia.

³¹⁰ El present apartat es basa en Guillem LLOP, «L'Assaig sobre l'origen del llenguatge de J. G. Herder», a *Quaderns de Filosofia i Ciència*, núm. 41, 2011, p. 49-64.

³¹¹ En l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* de 1746.

³¹² En les *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots* de 1748.

³¹³ Hom hi pot veure la influència de la teoria leibniziana de l'*intel-lectus ipse*, en el que representa una preconfiguració del disseny intel·ligent aplicat a la disposició lingüística per a resoldre la paradoxa rousseauiana de l'origen del llenguatge. Podem trobar una idea similar en l'assaig inèdit de Mendelssohn, *Notizen zu Ursprung der Sprache*, probablement de 1756, i en l'entrada «Langue» de l'*Encyclopédie*, a càrrec de Nicolas Beauzée (Lifschitz, 2012: 80, 86).

En aquest context, la construcció de la llengua pròpia també depèn dels esquemes conceptuals amb què els individus són capaços de comprendre's. A partir d'aquesta primera comprensió interpretaran totes les coses que els envolten. Per això, l'encunyació de les denotacions del mot pot anar aparellada amb una càrrega connotativa que manifesta amor o odi (AURS, A I, 1985: 738; EORL, 1982: 169). Per això també, el llenguatge està ple de judicis de valor que infra-valoren i sobre-valoren les arrels dels lexemes que són descrits en el món de significats construïts.³¹⁴ La comprensió hereta, per tant, la idiosincràsia de l'autocomprensió. D'aquest mode, el món que apareix als ulls de qui està construint el llenguatge, no és bàsicament estable sinó que pel fet de retrobar-lo en cada experiència es tracta d'un món actuant, que, igual que ell mateix, esdevé constantment agent dels propis actes. Aquest és el motiu pel qual el verb ocupa una posició preponderant en el llenguatge i sols a partir del verb s'assenta el substantiu, com una forma d'estabilització major de les propietats actives primigènies (AURS, A I, 1985: 737; EORL, 1982: 169).

Quant al paper dels senyals en les concepcions naturalistes Herder assumeix, en part, l'experiència primigènia del senyal com a signe lingüístic per excel·lència capaç d'arribar al més profund de la realitat, en tant que aglutina sensacions indestruïbles. En açò Herder entronca, parcialment, amb l'arrel natural del llenguatge, compartit en aquesta vessant amb el regne animal. I és que el llenguatge simbòlic adopta la base primera del llenguatge per senyals. Es tracta d'una complicació d'aquests fonaments primigenis, que té per objectiu superar el present per plasmar l'experiència passada de mode que serveixi per a prevenir el futur. En qualsevol cas, la base originària del llenguatge no té, per a Herder, res de sobrenatural: «Podem, perfectament, dir llenguatge a aquests sons immediats de la natura; en aquest sentit, el seu origen em sembla ben natural. No sols no és sobrehumà, sinó manifestament animal: *la llei natural d'una màquina sensible*» (AURS, A I, 1985: 707-708; EORL, 1982: 142).

Aquests senyals naturals capaços d'aprehendre amb completud l'experiència apareixen més habitualment en forma d'onomatopeies en les llengües primitives, que conformen, després, les arrels monosil·làbiques dels verbs, les partícules lingüístiques adients per a captar l'acció constant de l'esdevenir que flueix a tota hora dificultant-ne l'abraçada del mot: «En totes les llengües primigènies sonen encara restes d'aquests sons naturals; [...] No són només

³¹⁴ Per posar un exemple, funcionen amb odi els prefixos negatius: *contra-*, *in-*, *a-*, *anti-*; i uns altres indiquen amor: *sobre-*, *pro-*, *re-*, *super-*; també la composició de mots és un recurs que adopta habitualment el llenguatge per remarcar les preferències, per exemple: *ben-estar*, *bene-dicció*, *male-dicció*.

les autèntiques arrels de les llengües, sinó la saba que vivifica les arrels» (*AURS*, A I, 1985: 701; *EORL*, 1982: 136).

Ben mirat, Herder, des de la influència de l'empirisme radical, no pot acceptar la causa buida, l'arbitrarietat absoluta, en la creació del mot. S'apropa, més bé, a la hipòtesi naturalista, en plena consonància amb la teoria del *Volksgeist*, que defensa la creació no arbitrària de la paraula, de mode que en l'encunyació hi hagués una relació natural de causa-efecte entre el referent i el significat. Ha d'influir, en la interjecció que representarà, després, l'experiència del referent, algun so al voltant de la mateixa. Aquest so servirà per a recordar, als éssers humans que estiguen plasman la relació amb l'exterior —que estiguen cultivant la natura, construint cultura—, el conjunt de trets beneficiosos de l'experiència en qüestió. Hi ha, a més, dos motius fonamentals per a desconfiar de la hipòtesi arbitrària. El primer és que, en realitat, no explica res, perquè no troba la causa d'allò que vol explicar, l'aparició del mot, ja que remet a una causa incausada, la qual cosa atempta contra la capacitat humana d'entendre la natura. El segon motiu rau en les dificultats per a conjuminar l'oci amb els estadis primitius de la Humanitat, en què la necessitat de cada moment exigiria una resposta immediata que acostumaria l'ésser humà a manejar-se amb la natura pel criteri constant de la utilitat, contrari també a la causa inútil (*AURS*, A I, 1985: 742-743; *EORL*, 1982: 173-174). L'origen de cada paraula respon, doncs, a una experiència alliçonada de què hom pot traure'n partit si aconseguix de fixar-la, de mode que serveixi per a categoritzar la realitat i poder preveure-la, amb l'estalvi d'esforços que el sistema implica. En aquest sentit, hi ha una utilitat bàsica en la fusió de cada mot, que fa que les coses que ens envolten deixen de passar desapercebudes com a meres coses que no formen part del jo i passen a considerar-se útils a la mà que omplen, amb gran riquesa de matisos pragmàtics, una nova realitat colorada, el món (*IDPG*, A VI, 1989: 356; *IDFH*, 1959: 275).

Tanmateix, en altres llocs sembla decantar-se més vers una visió de la relació lingüística convencional entre significat i referent que no pas vers la relació natural primigènia tot just esmentada. I és que, en la comunicació, el llenguatge es mostra com una eina ambigua, que pot dur a bon terme, a grans trets, la pròpia comesa; però per la incapacitat que pateix a l'hora d'aprehendre-hi del tot la realitat, o en la tasca de transmetre amb garanties absolutes l'experiència particular a altri, esdevé l'origen de malentesos irremeiables i desacords infructuosos. Per això, així com hi enllaça voluntats, les desuneix seguidament: «*Hom tradueix aquests signes novament en sons arbitraris completament aliens a llur essència, amb els quals hi pensa l'ànima. [...] Si pensàssem objectes en lloc de signes abstractes i expressàssem l'essència de les coses en lloc de símbols arbitraris: bon vent i via nova a l'error*

i l'opinió! Hauríem arribat al país de la veritat» (*IDPG*, A VI, 1989: 349-350; *IDFH*, 1959: 269-270).

La solució a aquesta oposició passa per reconèixer una dependència relativa del símbol respecte del senyal, comptant, però, alhora, amb l'influx de la intencionalitat arbitrària en la tria que l'home acaba fent dels senyals en qüestió i dels símbols corresponents. Açò significa que el símbol s'origina a partir de la selecció d'un dels elements sonors que envolten l'experiència. Tanmateix, en el mateix moment que hom tria aquest senyal sonor i no cap dels altres per construir l'arrel del mot, el senyal s'hi separa de la vessant natural perquè la selecció en si ja és peculiar, no universalitzable; hom el tria per representar el tot experiencial de què forma part, en funció de l'enllaç empíric que experimenta el subjecte que crea el mot. Per aquesta dependència última de l'arbitrarietat a la naturalitat de l'experiència, Herder pot defensar, encara, que el llenguatge poètic obre una via empàtica amb què arribar al profund de l'experiència que hi havia en l'origen del mot i que es perd pel camí de les transformacions que rep de l'ús intergeneracional.

7.2.1.2.- La dependència sensible

En definitiva, la visió del llenguatge que aporta Herder pren la sensibilitat com a punt de recolzament per a l'aparició de la intel·ligència abstracta; en aquest procedir s'amaga la riquesa empírica que es va oblidant a poc a poc tan bon punt l'abstracció és major; la raó es deixa dur, així, per una estratègia instrumental de mitjans-fins purament lògica, i bandeja, per això, el cos bàsicament sensible en què recolzava: «Com menys desenvolupades es troben les potències anímiques i menys orientada hi està cadascuna a una esfera especial, major és la força amb què actuen conjuntament, més íntim és el centre de llur intensitat» (*AURS*, A I, 1985: 781; *EORL*, 1982: 206).

De fet, el monisme de l'antropologia herderiana envaeix l'àmbit de l'epistemologia fins al punt que l'experiència captada pel llenguatge aglutina al mateix temps sensacions de tot tipus, de sentits externs, emocions, imaginacions intel·lectuals, intencionalitats... Per això, el mot esdevé una peça en contínua ebullició, que sempre està adherint a si mateix un flux de significats que alhora tendeixen a esvaïr-se per vocació: «el dolor i el plaer són adjacents. La natura ha ajuntat els extrems de les sensacions, i quina altra cosa pot fer el llenguatge de la

sensació més que mostrar aquests punts de convergència?» (*AURS*, A I, 1985: 700; *EORL*, 1982: 136).

La clau d'aquesta convergència empírica està en la sinestèsia ontogènica, on les sensacions s'amalgamen indestriablement en una etapa en què els sentits externs encara no han estat clarament dividits per l'ús de la consciència. Aquesta amalgama ontogènica, per analogia natural,³¹⁵ seria també filogènica, de mode que en l'estadi primigeni de la Humanitat hi hauria, junt amb la força emergent en què la consciència hauria d'apropar-se a si mateixa a través del reflex que trobaria en el signe lingüístic, la traducció prèvia de la realitat a una experiència amalgamada sinestèsicament, en forma d'un conjunt de sensacions d'origen divers:

«Com es relacionen vista i oïda, color i paraula, olor i so?

»No entre si en els objectes. Però, què són llavors aquestes propietats en els objectes? Són simples afeccions sensibles en nosaltres, i no convergeixen totes, com a tals, en una sola? Som un sensori comú, però afectat per costats diferents: aquesta és l'explicació» (*AURS*, A I, 1985: 743-744; *EORL*, 1982: 174).

La prova d'açò rau en el fet que els estats especials de consciència emotiva, com ara l'extrema sensibilitat de l'arravatament poètic o les crisis nervioses que caracteritzen els estats de folia, van acompanyats d'aquella amalgama sinestèsica de sensacions indestriables en què l'ésser humà es mostra monàdic, indiferenciat en les vessants intuïtiva, intel·lectual, emotiva, intencional i sensitiva (*AURS*, A I, 1985: 744-745; *EORL*, 1982: 174-175).

El sentit que fa d'intermediari entre l'experiència i la creació del símbol és l'oïda perquè resulta clau en la tria de l'element que farà de representant, si atenem l'essència sonora del llenguatge humà. D'altra banda, però, el sentit que sol fer d'aglutinador de tota la resta o que sol servir per a traduir la resta de sentits a les sensacions sonores pròpies de l'oïda és el tacte, si tenim en compte el paper fonamental que té en tots els animals, especialment en els més primitius, i la major disposició de les sensacions tàctils per a traure a la llum connotacions sensibles de distint origen (*AURS*, A I, 1985: 745-746; *EORL*, 1982: 175-176).

Malgrat la importància, però, del tacte en la reducció de totes les sensacions atenent-ne l'antiguitat, l'oïda resulta cabdal perquè sense els sons hom no obtindria accés a la riquesa del món; primer, perquè la vitalitat, rapidesa i varietat del llenguatge verbal tan sols seria possible comptant amb l'oïda; després, perquè les sensacions sonores estan a meitat camí entre la

³¹⁵ Vegeu el final de l'apartat 6.4.1 *La crítica a la raó crítica* de la Part II sobre l'ús habitual de l'analogia natural.

vaguetat de les sensacions tàctils i la distància i falta de singularitat, la col·lectivitat amalgamada, de les sensacions visuals (AURS, A I, 1985: 746-748; EORL, 1982: 177-178).

No té sentit, doncs, descriure aquesta disposició natural humana a la comunicació –producte de l’adquisició d’una consciència que s’obre al món per mitjà de l’esmoreïment de la sensibilitat difusa– com una naturalesa exclusivament intel·lectual, perquè l’impuls comunicatiu és un *contínuum* indestruïble que troba reflectida la condició pròpia en la mateixa encunyació de les paraules, que a la vegada insinuaran esferes sensibles i intel·lectuals –i entre les sensibles, externes i internes: «Que hom anomene com vulga aquesta disposició de les facultats: enteniment, raó, discerniment, etc. [...] Es tracta de l’organització global de totes les facultats humanes, del governament conjunt de les facultats sensibles i cognoscitives, de la natura cognoscent i volitiva» (AURS, A I, 1985: 717; EORL, 1982: 151).

7.2.2.- LA CONSCIÈNCIA ÉS LINGÜÍSTICA

Herder parla en la *Segona Secció* de l’*Abhandlung* d’un llenguatge molt rudimentari, tan bàsic que tan sols disposàs, de moment, d’uns quants mots, la relació i l’ús dels quals s’hauria de cenyir a unes poques regles; açò permet d’imaginar, si més no en l’encunyació del primer o dels primers mots, una mena de llenguatge privat que no requerís de la confirmació, per la resta de membres de la comunitat que l’utilitza, del bon ús que del mateix hom en fes; sinó que, a més posar, tan sols comptàs amb les disposicions individuals guiades per la memòria com a referent que jutjàs el correcte ús dels termes.

Així, doncs, no és necessària la corroboració de la resta en l’aparició del llenguatge, tot i que sí que ho és en la institucionalització del mateix. Apareix, això sí, una mena de socialització en la interiorització primera del mot que consisteix en el reconeixement de la consciència de si mateixa com a tal consciència, açò és, consisteix en el desdoblament de la pròpia consciència. La consciència aconsegueix donar aquest salt gràcies al punt de recolzament del mot, perquè el símbol actua de reflex de consciència, de forma que en l’actuar lingüístic la raó no sols flexiona sobre si mateixa, sinó que s’apropia d’una predisposició de què no era conscient, la que emergeix dels tentacles que necessiten captar trossos de món, atesa la manca de concentració sensible o determinació instintiva de l’ésser humà: «Tampoc no és [el llenguatge], menys encara que qualsevol altra cosa, un acord, una arbitrària convenció social»; i afegeix: «només a través d’un tercer hom pot conèixer la

diferència entre dues coses. Aquest tercer, aquesta característica, esdevé, al mateix temps, un signe verbal intern [*inneres Merkwort*]³¹⁶ (*AURS*, A I, 1985: 725-726; *EORL*, 1982: 158-159).

Per això mateix, l'aparició de la raó és comuna a l'aparició del llenguatge, perquè l'una possibilita l'altre igual que l'altre possibilita l'una. La sensibilitat difusa i esvaïda, que sent la necessitat d'apropriar-se d'un món desconegut, no podria realitzar la tasca de l'autoapropiació del mateix poder d'apropiació del món si no disposés de l'espill que fa que se sàpia autora del raig que havia de parar a una part del món, açò és, el llenguatge. Aquest fa el paper de xiulet que avisa de tot el procés racional, i disposa, per a això, del mot, sense el qual la raó no pot flexionar sobre si, reflexionar i la consciència no pot conèixer, reconèixer-se: «Sense llenguatge, l'home manca de raó, i sense raó, manca de llenguatge» (*AURS*, A I, 1985: 727; *EORL*, 1982: 160). Herder té en ment ací el tractament que del llenguatge fa Hamann, qui enceta la visió que accepta l'íntima imbricació de llenguatge i raó, de mode que el primer influeix tan profundament en la cosmovisió racional que condiciona ja des del principi tota interpretació de l'experiència i, en conseqüència, la pròpia forma en què la raó s'hi concep en la relació amb la realitat: «No sols l'entera capacitat de pensar es basa en el llenguatge [...] sinó que el llenguatge és també el nucli dels malentesos de la raó amb si mateixa» (Hamann *MPV*, N III, 1951: 286; *MPRP*, 1999: 40).

Tanmateix, la hipòtesi de l'origen diví del llenguatge concep una raó prèvia a aquest, perquè Adam hauria de comprendre ordres procedents de Déu sense capacitat lingüística, amb una mena d'intuïció intel·lectual prelingüística impossible de concebre's. Açò vol dir, en el fons, que si no hi ha ja des del principi una predisposició innata per al llenguatge simbòlic, el seu ensenyament o no és possible o es veu més que limitat quant a la quantitat de símbols susceptible de ser apresat i quant a la utilització –pel que fa a la possibilitat d'ensenyar-los a la resta o de crear-ne de nous–. Per tant, hi ha una potencialitat generativa lingüística congènita ja en tot ésser humà que evoca, des de la distància, la gramàtica generativa de Chomsky:

«Ha de posseir, per tant, [l'home] llenguatge abans de posseir-lo i de poder-lo posseir? O esdevenir racional sense el menor ús de la pròpia raó? Com admet el senyor Süßmilch,³¹⁷ si l'home ha de ser capaç d'entendre la primera síl·laba de l'ensenyament diví, és necessari que siga ja un home, açò és, capaç de pensar amb claredat; però amb el primer pensament clar hom

³¹⁶ Pedro Ribas tradueix «signo verbal externo» (*EORL*, 1982: 159).

³¹⁷ A *Versuch eines Beweises, dass die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe* de 1766.

té ja el llenguatge en l'ànima; aquest ha estat inventat, doncs, per mitjà de recursos propis i no des de l'ensenyament diví» (*AURS*, A I, 1985: 727; *EORL*, 1982: 160).

En aquest sentit, Herder proposa assimilar la situació d'Adam –diríem avui del primer homínid que desenvolupà llenguatge– amb la del xiquet que està aprenent-lo. És infundat pensar que els pares ensenyen al fill, al mateix temps que el signe lingüístic –amb l'estructura immanent de significat, significat i referent–, la capacitat lingüística necessària per a comprendre'l i fer-ne, posteriorment, ús. De la mateixa forma, qualsevol comunicació primera de Déu amb Adam no pot fer d'impressora d'aquesta capacitat lingüística sinó de promotora, de desvetlladora per a un desenvolupament autònom ulterior:

«Per a poder acollir de llavis divins la primera paraula com a tal, és a dir, com a símbol racional, calia ja la raó; i l'home ha hagut d'aplicar el mateix discerniment per a *comprendre* aquesta paraula com a tal, que si s'hagués vist obligat a concebre-la originàriament. [...] l'home havia de posseir un ús efectiu de la raó per a aprendre un llenguatge diví, de la mateixa forma que ha de posseir-lo l'infant que hi aprèn» (*AURS*, A I, 1985: 727-728; *EORL*, 1982: 160).

A més, per a Herder, tota primera comprensió del signe lingüístic instaura ja des del moment inicial la dualitat subjecte-objecte de coneixement i, fins i tot, la tríade acte del pensar, contingut del pensament i consciència de l'acte del pensar. Per tant, hi ha ja des del principi un desdoblament del subjecte que pensa, que es veu a si mateix pensant i, igualment, que es troba, objectivament, a si mateix com a subjecte de qüestió o, si es vol, com a congènere a què apel·lar per corroborar el criteri que serveixi per a delimitar el bon ús del signe lingüístic. Aquest diàleg constituent, més o menys espontani o inconscient, prepara el camí per a la confirmació dialògica de tota comunicació expressiva que l'agent demanarà dels altres jos, dels tus: «No puc concebre el primer pensament humà ni ordenar el primer judici de què tinc memòria sense dialogar en la meua ànima o sense intentar fer-ho; així, doncs, el primer pensament ens prepara ja, per essència pròpia, per a poder dialogar amb altres. El primer marcador [*Merkmal*]³¹⁸ que capte és un signe lingüístic [*Merkwort*] per a mi i un signe comunicatiu [*Mittelungswort*] per als altres» (*AURS*, A I, 1985: 733; *EORL*, 1982: 165).

Hi ha, d'altra banda, dues idees en la proposta de l'origen lingüístic herderiana que li seveixen d'exegesi per a interpretar el Gènesi bíblic, especialment en el passatge en què

³¹⁸ Traduïm *Merkmal* per *marcador*, i no *tret* o *característica*, per reforçar el paper d'aquell element de la natura que actua com a detonant en el disparament de la disposició potencial que l'home té al llenguatge: «Per quin mitjà s'ha produït el reconeixement? Per un marcador [*Merkmal*] que ha hagut d'aïllar i que, com a marcador del coneixement [*Merkmal der Besinnung*], se li ha presentat amb claredat. Apa! Cridem l'εὔρηκα! Aquest primer marcador del coneixement ha estat una paraula de l'ànima! Amb aquell s'ha inventat el llenguatge» (*AURS*, A I, 1985: 722-723; *EORL*, 1982: 156).

Adam posa nom als animals. Una d'aquestes és la predisposició racional-lingüística innata a desenvolupar el llenguatge simbòlic, i, l'altra, la inspiració sonora que rep l'ésser humà de la música natural, açò és, dels sons que troba en la natura i que, en principi, són els més adients per a representar, en forma de símbol, el conjunt de trets que viuen al voltant d'una experiència concreta. Així ocorre, segons Herder, amb el belar de l'ovella,³¹⁹ que alhora significa també l'ús de la llana i la llet:

«Pregunte ara si aquesta veritat: “el mateix enteniment gràcies al qual l'home domina la natura ha estat el pare d'un llenguatge viu que ell ha extret dels sons com a propietat distintiva dels éssers que els emeten”; pregunte si aquesta freda veritat pot dir-se, al mode oriental, de forma més noble i bella que: “Déu va dur a l'home els animals per veure com els anomenava, i tal com ell els anomenàs, així es denominarien”. Com dir açò de forma més clara, al mode oriental, poètic: l'home ha descobert el llenguatge per si mateix, a partir dels sons de la natura, considerant-los signes del seu enteniment dominant. Açò és el que intente demostrar» (*AURS*, A I, 1985: 736; *EORL*, 1982: 167-168).

Per tant, hi ha de nou una apropiació que fa conscient allò que abans no ho era, en el moment que la consciència creu veure en els sons naturals els sons que ja estaven dins de si mateixa de forma borrosa, açò és, sense sentit; el significat apareix com una propietat recuperada a la vista de la consciència, una vegada aquesta enllaça la particularitat aïllada, i per això mateix buida, del so, amb el seguit de característiques útils que envolten el dit so. És a base d'experiències lingüístiques, açò és, a base d'ajuntar beneficis en el quefer diari amb els sons característics de l'escena, que l'ésser humà s'apropia de la realitat, que l'ésser humà omple de sentit el món.

La consciència, o la flexió de la raó sobre si mateixa en el procés de l'experiència, es realitza sobre les tres fases de la representació. En la primera hom s'adona de la mateixa potència de la consciència per a centrar l'atenció en un marc de referència més que en un altre. En la segona hom du a terme la selecció d'un conjunt de trets distintius en funció de la utilitat de l'experiència en qüestió. I en la tercera fase hom pren com a representant de tot el conjunt anterior un dels trets associats, que no ha de ser, forçosament, el més útil, sinó el que facilite el record de tota l'experiència. Aquesta restarà, ara, impresa en forma de símbol basat en el tret representatiu, amb la finalitat de traure a col·lació en el futur la sensació anterior, perquè hi serveixa de guia d'ara endavant.

En paral·lel a tot el procés s'ha conformat, també, la llibertat humana. En una primera fase, la consciència s'ha separat de l'íntima confluència amb la natura, de forma que el jo se

³¹⁹ Vegeu nota a peu de pàgina núm. 81 sobre l'ús de l'exemple de l'ovella.

sap distint del no-jo. En la segona fase, la consciència sap distingir les diverses parts del no-jo i acaba per confirmar el distanciament respecte de la determinació instintiva per mitjà de la fixació de l'atenció en qualsevol de les parts de l'experiència, que sol ser la que més interessa en el negoci que hom manté ara amb la realitat. I en la tercera fase la consciència conforma, convencionalment, el símbol que haurà de representar l'assumpte a la mà perquè torne a ser útil més tard. Es tracta, però, d'una convencionalitat a matisar perquè, d'una banda, la convenció no naix del pacte conscient entre individus, sinó d'una inspiració estrictament individual, que cal entendre com una fugida endavant respecte de la inconscient referència acomodaticia del senyal, amb què hom ja no pot comptar; i, per això mateix, es tracta d'una convenció interessada, condicionada, parcialment, per la necessitat; és, en la pràctica, una convenció perquè l'ésser humà no està absolutament determinat a atrapar-la, però respon a un rerefons natural perquè en l'èxit de l'empresa li va la vida, precisament per la falta de determinació per a afrontar-la (*AURS*, A I, 1985: 722-724; *EORL*, 1982: 155-157).

7.2.3.- LA INDETERMINACIÓ QUE CAL DETERMINAR

L'aparició del llenguatge pròpiament humà o, si es vol, la superació del llenguatge exclusivament animal ha estat causada per: a) el camp ben reduït de senyals, d'expressions espontànies amb què hom hi comptava, associades habitualment al plaer i al dolor, a l'amor i a l'odi; i b) la falta de concentració de les activitats humanes, tenint en compte el caire obert de la naturalesa humana que no disposa d'una clara determinació instintiva que guie la conducta de forma que reste garantida la supervivència precomunicativa. Aquestes dues raons actuant alhora van provocar c) que l'ésser humà hagués de cobrir el món completament obert que tenia al voltant, de directrius que servissen de nexes a utilitzar per no perdre's en la relació amb la realitat. Aquesta necessitat d'omplir de contingut les vies de comunicació amb el món –d'omplir, en definitiva, el món– ha derivat, al mateix temps, en l'aparició de tot un complex entramat de relacions intersubjectives en forma de significats arrelats arbitràriament a sons, que, al seu torn, han proporcionat la mesura adient per a la supervivència de l'espècie en un entorn en què s'hi veia completament desamparada (*AURS*, A I, 1985: 711-713; *EORL*, 1982: 145-147).

Però la natura no ha deixat l'ésser humà a la vora de l'extinció, perquè en l'afebliment de la sensibilitat n'ha amagat el mecanisme que el capacita per a l'apropiació del món que

l'envolta. Efectivament, l'ésser humà es troba amb una sensibilitat esvaïda en forma de consciència. I aquesta consciència és una potencialitat aparentment buida que necessita actualitzar-se en el reconeixement de si mateixa a través de l'acció de prendre consciència de la potencialitat i capacitat pròpies. I és que en principi és un poder que no es reconeix d'antuvi els límits, sinó que els va coneixent a mesura que hi posa en pràctica la intencionalitat. En aquest procés esdevé el llenguatge la peça clau que permet el bon funcionament de tot l'engranatge (AURS, A I, 1985: 715-717; EORL, 1982: 149-151).

Tothom pateix el fenomen de l'obertura al món a causa de l'esvaïment de la determinacionalitat sensible, de la feblesa dels sentits externs per a determinar l'acció cap a un segment del món. Però no té sentit, malgrat tot, parlar d'una raó ultraracional, que pensa sense comptar amb la sensibilitat, de forma exclusivament lògica, com si es tractàs d'intel·ligència artificial. La mateixa raó és sensibilitat desenvolupada en un marc de llibertat. La raó és la configuració emotiva que ha obtingut la sensibilitat en donar el salt cap a l'àmbit del desconegut:

«Si, en efecte, la raó no és una facultat dividida, d'acció individual, sinó una orientació peculiar de l'espècie i pròpia de totes les facultats, *l'home ha de posseir-la des del primer estat en què és home*. En els primers pensaments de l'infant ha de manifestar-se ja aquest discerniment[...]. És que pensar racionalment vol dir pensar amb una raó desenvolupada? [...] Però si aquest desenvolupament en el món sols pot significar un ús més lleuger, vigorós i variat, no ha d'existir ja el que ha de ser usat, no ha de ser ja germen el que ha de créixer? I no està l'arbre sencer contingut en el germen?» (AURS, A I, 1985: 719-720; EORL, 1982: 153).

Per això mateix, no té sentit pensar un antecessor de l'ésser humà que no fos, pròpiament, una espècie humana, en el sentit que no disposàs de les condicions d'obertura intel·lectual ni tan sols en potència,³²⁰ i que gairebé de colp aquestes condicions apareguessen quasi espontàniament del no res previ. Hom pot apel·lar, però, des de la perspectiva herderiana, a una mena de força divina inserida en la naturalesa que empenya contínuament tot ésser natural a desenvolupar-se. L'impuls d'aquesta força ha provocat el pas de la matèria inorgànica a l'orgànica, de la vida vegetativa a l'animal, i de l'exclusivament sensitiva a la racional-sensitiva. La solució de la potencialitat ha d'anar a parar, doncs, forçosament, al primer element de la cadena evolutiva emergent, sense el qual no tindrien sentit els salts posteriors —que no són ni del tot qualitatiu ni exclusivament quantitatiu—:

³²⁰ Vegeu nota a peu de pàgina núm. 313 sobre la preconfiguració del disseny intel·ligent a partir de l'*intel·lectus ipse* leibnizià, que acomodava la possibilitat evolucionista —ja en debat en el Set-cents com a hipòtesi especulativa— al paradigma creacionista, tal com s'explica en l'apartat 3.1.2 *La crítica a Herder* de la Part I.

«Si no hi ha, juntament amb la capacitat, el menor element positiu d'una tendència, llavors no hi ha res, llavors aquesta paraula no és cap altra cosa que abstracció acadèmica. [...] I si res no existeix en la capacitat, com ha d'entrar un dia en l'ànima?; si no hi ha en el primer estat de l'ànima cap element positiu de raó, com es farà efectiu en els milions d'estats següents?» (*AURS*, A I, 1985: 720-721; *EORL*, 1982: 154).

Herder proposa, d'altra banda, quatre grans lleis en l'aparició del llenguatge. La primera llei diu així: «L'home és un ser actiu que pensa lliurement, les forces del qual actuen en progressió gradual. D'aquí que siga una criatura de llenguatge» (*AURS*, A I, 1985: 769; *EORL*, 1982: 195). L'home està obligat a actuar, però sense un guia clar que li serveixa de referent en l'acció que ha d'escometre. Es troba en una posició lliure, d'indeterminació natural, en tant que no es veu coaccionat per uns instints que marquen intensament el quefer diari. D'aquesta mateixa llibertat naix el pensament, l'acte de pensar com a mode de canalitzar el fet de veure's compel·lit a actuar d'alguna manera, en algun sentit més que en un altre. En aquest context, la consciència no té més remei d'apropriar-se primer de l'entorn, construint-se a si mateixa el món amb una jerarquia pròpia de valors.

Darrere del fet que la consciència es veu llançada a l'apropiació de sentit hi ha la força vital que compensa la buidor instintiva quan determina la indeterminació a determinar-se per si mateixa. Açò ocorre de forma progressiva de mode que, a poc a poc, hom omple de colors tot el quadre de la realitat, en un pintar que va deixant cada vegada menys incògnites obertes. Per al bon acompliment del procés, la consciència ha de reconèixer-se a si mateixa, és a dir, ha de prendre consciència de la seua potencialitat, d'aquell poder de fer que tan sols se sap a si mateix a mesura que es va actualitzant. Com hem dit més amunt, açò és possible, bàsicament, en i gràcies al mot, que serveix en aquest sentit de mirall a través del qual la consciència pot contemplar de si la capacitat d'apropiació de les coses i del funcionament propi de tal apropiació. D'aquí ve la conclusió final, que l'ésser humà en tant que ser de consciència és un ser lingüístic. Per referir aquesta forma d'actuar de la raó humana Herder utilitza la noció de reflexió en el sentit que aclarirà més tard Hegel, com a consciència que en flexionar sobre si mateixa és capaç d'autoapropriar-se des del moment que se sap capaç de donar-li sentit al que l'envolta al mateix temps que li'n dóna. Herder fa notar, per tant, que la clau d'aquesta apropiació és el símbol que possibilita la intencionalitat de tota proposició lingüística (*AURS*, A I, 1985: 769-771; *EORL*, 1982: 196-197).

Una analogia natural guiarà Herder en l'explicació de l'origen del llenguatge, la del part posterior a una llarga gestació. En aquest procés, el cúmul de necessitats sorgides de l'impuls per a la supervivència i la impossibilitat de trobar referents que guien l'acció obliga, de forma

imminent, a trobar una solució ràpida a la pregunta per la utilitat o perjudici de l'experiència quotidiana. D'aquest ímpetu sorgeix l'eclosió del llenguatge, com a condició necessària per a la resolució de l'angoixa vital. El llenguatge canalitza la força dispersa en la immensitat sense referents clars que, des de darrere, determina la indeterminació a determinar-se. Així mateix, canalitza la diversitat de sensacions cap al punt que les unifica: el pensament proposicional. D'aquest mode, l'angoixa de la lluita per la supervivència provoca un estat d'alerta permanent que, en l'animalitat indeterminada de l'home, implica vigilar-ho tot sempre amb els ulls de la consciència a través del prisma d'una imaginació capaç, al seu torn, de relacionar-ho tot, de construir un món. De llavors ençà, passat, present i futur resten estretament units i hom assoleix el salt inductiu de la particularitat a la generalitat abstracta per preveure la utilitat de les accions venidores.

L'ésser humà es diferencia, en açò, dels animals més desenvolupats que sols poden comptar amb propietats intel·lectuals estretament arrelades a la sensibilitat pròpiament dita, com ara una memòria que es limita a preveure el benefici o perjudici puntual que, per a la particularitat pròpia, té l'acció pròxima i que no és capaç d'abstraure la manera d'assolir benefici o perjudici general en tot cas i ocasió. La intel·lectualitat humana, en canvi, aconsegueix des de la sensibilitat particular, deixar de costat l'àmbit empíric i enlairar-se cap als núvols de l'abstracció, gràcies a la imaginació que té en compte tots els casos futurs similars als passats. Una vegada ha emprès aquest vol, pot enlairar-se a un tipus de generalització que no sols contemple les lleis relacionades amb la pròpia experiència, sinó que també tinguen validesa per a la Humanitat sencera, perquè el jo n'esdevé el representant. En aquest quefer hom pren com a punt de recolzament la memòria de totes les experiències realitzades fins al moment, però pot descobrir, en aquestes, alguna altra llei més genèrica, no tan directament relacionada amb l'assumpte, que serveix per a casos connectats només lleugerament amb els que formen part de l'assumpte; si, d'una banda, l'animal intel·ligent es limitava a evitar aquelles circumstàncies en què ha concorregut perill, l'ésser humà traspasa, en canvi, el llinar de la concreció i apunta la reflexió a cercar les raons de fons que hi ha rere l'assumpte, la causa que, en darrera instància, ha provocat la situació de risc, per aplicar-la a altres àmbits de la realitat (*AURS*, A I, 1985: 770-773; *EORL*, 1982: 197-198).

Aquesta previsió del futur que l'experiència encunyada en el mot possibilita, tanmateix mata, certament, la riquesa empírica del present, així com la fidelitat a la particularitat de la captació. Malgrat tot, en el salt injustificat cap a la generalitat dels casos que resten per experimentar, es produeix, d'una banda, l'obertura necessària cap a la comunicació amb altri —perquè hom no està limitat per la particularitat pròpia—. I, d'altra banda, la possibilitat de la

coordinació de l'acció, adés de l'acció imminent, adés d'aquella que s'ha de posposar en el temps. Açò permet, en bona mesura, la supervivència del grup, especialment quan els membres necessiten de la defensa de les posicions pròpies o de l'embranchida per a l'obtenció d'aliments. La intencionalitat, la constatació de l'objectiu pretès en un mateix i en els altres, esdevé, així, l'element clau de l'aparició de la cultura: «si no s'hi uneix cap enteniment per emprar aquest so amb un propòsit, no veig la forma que el llenguatge, a partir de la llei natural precedent, esdevinga pròpiament humana, intencional [*willkürliche*]» (*AURS*, A I, 1985: 708; *EORL*, 1982: 142).

Val a dir, en un altre context, que hi ha diversos nivells en la construcció del llenguatge. Un d'aquests és la completud de sentit de l'experiència a partir de la creació de mots que, bàsicament, refereixen accions; la finalitat, ací, és esbossar i colorar un món que hi oriente davant el desemparament de la indeterminació. Un altre nivell es relaciona amb els processos de configuració de l'estructura lingüística, que, a poc a poc, aconsegueix descriure millor l'experiència amb un aclariment major dels detalls que l'acompanyen, tot inserint en la mateixa llengua la riquesa contextual de vivències que apareixen en la interacció amb el medi. Amb açò, el nivell d'abstracció del pensament ha d'augmentar i, per això, la complexitat també:

«Haurien de passar moltes generacions abans que hom compregués en què consistia el llenguatge? El primer que ho va comprendre va ser qui arribà a ordenar millor, a corregir, a distingir, a combinar els seus primers marcadors [*Merkmale*] i qui va millorar directament la llengua cada vegada que aprenia quelcom de nou. Com hauria pogut la llum de l'enteniment avançar tan esplendorosament, mitjançant el llenguatge, al llarg de mil generacions, si en el curs de les mateixes aquest no hagués progressat també?» (*AURS*, A I, 1985: 779; *EORL*, 1982: 204).

Un tercer grau vindria marcat per la construcció de lleis previsoires en prendre consciència de la capacitat abstractiva aplicada a les induccions. En l'angoixa per a crear sentit, per a construir un món que hom puga preveure, la consciència ha d'experimentar com més millor per a realitzar salts constants cap al futur i poder garantir-ne, així, el reeiximent de la intencionalitat:

«Com més experiències en recull, com més coses n'arriba a conèixer des de punts de vista més diversos, més n'enriqueix el llenguatge. Com més vegades en comprova les experiències i en repeteix per a si les propietats, més ferm i familiar se li fa el llenguatge. Com més hi distingeix i hi subordina, més ordenat en resulta [...].

[...]

»[...] l'home es veu obligat, adés a sucumbir, adés a dominar sobre tot; en respondre al pla d'una saviesa de què cap animal n'és capaç, deu o bé apropiat-se de tot, o bé perir» (*AURS*, A I, 1985: 776; *EORL*, 1982: 201-202).

Però el quart i més alt nivell s'acompleix quan la construcció dels tres graus anteriors assoleix sentit de conjunt, és a dir, quan apareix la facultat de reunir els judicis i els elements que els componen en una unificació major que funcionaria a mode de generalització bàsica de l'experiència, en forma de marc previ que hi done sentit teòric. Aquest darrer grau permet de justificar, per exemple, l'aparició de la realitat, o permet de donar un sentit pràctic a les accions i decisions que proporcione un criteri de valor de correcció i de justícia: «Els artificis són essencials en l'ànima, no sols per a aprendre-hi en funció d'aquest moment, sinó per a unir-ho tot al que hom ja sabia o per a guardar-ho de cara al futur. L'ànima calcula, per tant, contínuament el que ha recollit o pensa recollir encara, i esdevé, així, una facultat de reunir en sentit definitiu» (*AURS*, A I, 1985: 773; *EORL*, 1982: 199).

Aquesta cerca de sentit, especialment en la vessant pràctica, a partir, però, del perfeccionament de la vessant teòrica, esdevé l'acció constant de cada individu que, de forma existencialista, cerca sentit per a si mateix, en la vida pròpia, dins del sentit que té la vida humana en general i, fins i tot, la realitat per a la cultura de què forma part. Així ho considera Herder en un fragment sobre l'assumpte de l'obertura indeterminada de la natura humana que podria haver estat escrit, també, per Heidegger:

«Aquesta cadena continua fins a la mort. L'home mai no és, per dir-ho així, *sencer*, sinó que està en permanent desenvolupament, en marxa, perfeccionant-se. Una activitat sorgeix de l'altra, edifica sobre aquesta, es desenvolupa a partir d'aquesta. [...] L'essencial de la nostra vida no és mai el gaudi, sinó el progrés [*Progression*], i no haurem estat hòmens fins que no hàgem arribat al final de la nostra vida» (*AURS*, A I, 1985: 773; *EORL*, 1982: 199).

Peça clau per al bon funcionament de la reflexió és la interrelació de totes les experiències: «No és només un dia el que ensenya a l'altre, sinó que cada minut del dia ensenya al següent, cada pensament al que ve després» (*AURS*, A I, 1985: 773; *EORL*, 1982: 198-199). Per a accedir a la reflexió no ha estat necessari disposar d'una alta capacitat intel·lectual, ni de complexos raonaments amb un alt grau d'abstracció, sinó que hi ha hagut prou amb la mateixa empenta de la força per a la supervivència que en l'angoixa vital s'ha aferrat a la sensibilitat per donar el salt a la previsió d'allò que restarà plasmat com a útil o perjudicial. Tanmateix, la tasca no la podia haver realitzat cap animal, perquè depenia de la forma –indeterminada i, alhora, necessitada de determinació– que havia adoptat la força orgànica en l'ésser humà. En açò, l'ésser humà ha comptat també amb les analogies que

l'experiència l'oferia, amb el model de la resta d'éssers vius, que es guiaven instintivament; aquests menjaven allò més profitós i en rebutjaven el contrari, fugien naturalment dels perills, etc.: «És que no li havia quedat prou clar que tal planta o tal altra era verinosa? És que era tan superior a l'animal que no l'havia d'imitar mai? Era necessari que fos atacat pel lleó per a aprendre a tenir-li por?» (AURS, A I, 1985: 778; EORL, 1982: 203).

Així mateix, en la reflexió que sorgeix amb el llenguatge sempre hi és present també allò que de comú té la comunitat, el món ple de valors compartits. Tot llenguatge té a veure amb el distanciament respecte de la immediatesa de la pròpia particularitat sensible en favor de la construcció d'una sensibilitat comuna, culturalment compartida, edificada sobre la base d'un jo ja no pensat com a tal sinó com a reflex continu d'un món de tus. Per tant, el salt a l'abstracció també es dona en el moment que el jo no sols pensa com una particularitat independent de qualsevol altra, sinó quan en els judicis propis té en compte el judici social i, per tant, el criteri del correcte, de l'útil. Açò ocorre perquè el jo lingüístic no pot cenyir-se a la concreció absoluta, sinó que recolza el ser, bàsicament, en la generalitat social: el jo pensa com si fos sempre al mateix temps també un tu.

Aquesta construcció ontològica acabarà no sols per fonamentar la proposta ètica herderiana, sinó també l'hermenèutica, des del moment que en la conformació del jo a través del tu s'estableix el vincle no conscient –oblidat des del principi– que permet la comunicació.³²¹

³²¹ De fet, el marc antropològic en què Herder desenvolupa la teoria del *Verstehen* és el de la reflexió sobre la comunicació íntima [*Einfühlung*] entre el jo i el tu fins al punt de qüestionar l'ontologia estàtica del subjecte. Herder subratlla, així, una línia de pensament que més tard desenvoluparia Fichte quan intenta construir la concepció ètica del jo a partir del reflex i reflexió en el tu. En aquest punt Feuerbach coincidirà amb Herder quan desenvolupa la noció de consciència genèrica. Altres autors continuaran pavimentant el camí d'aquesta reflexió, com ara Simmel: «Experimentem l'altre home, el tu, com la imatge més llunyana i més impenetrable i alhora com la més propera i familiar. El tu que posseeix ànima és, d'una banda, el nostre únic par en el cosmos, l'únic ser amb què podem comprendre'ns mútuament» (Simmel, 2007: 188); o els cabalistes, com ara Buber: «Quan estic davant d'un ésser humà com un tu meu li dic la paraula bàsica jo-tu, ell no és cap cosa ni es compona de coses» (Buber, 1998: 15).

7.2.4.- LLENGUATGE I COMUNITAT

7.2.4.1.- La cultura com a constituent del jo

La segona llei de l'*Abhandlung* en l'origen del llenguatge diu: «Per la seua determinació [*Bestimmung*], l'home és una criatura de ramat, de societat. El desenvolupament [*Fortbildung*] d'una llengua li és, doncs, natural, essencial, necessari»³²² (AURS, A I, 1985: 783; EORL, 1982: 208). I és que l'ésser humà està forçat a la col·laboració amb els congèneres, per diversos motius: a) a causa de la feblesa de la condició adulta, en què es troba afeblit físicament en comparació amb els perills que se li obren constantment a l'entorn; b) pel fet d'estar sense referències instintives que el guien en l'angoixa per la supervivència, de mode que necessita construir amb la resta de membres del grup el cúmul d'experiències plasmades en el llenguatge que permeta la subsistència en una realitat que adquireasca sentit i, en fer-ho, es deixe veure a venir; c) a causa de la feblesa de la condició infantil, que exigeix per a la supervivència del grup un sacrifici que no es guia, a grans trets, per la raó instrumental –atesa la inclinació a desentendre's de les criatures si els adults atenguessen tan sols el càlcul de beneficis, de no disposar, a més, d'una tendència natural vers la solidaritat amb el feble–; d) d'altra banda, la llarga durada temporal de la infantesa permet la transmissió de coneixements en la socialització secundària i, per tant, la qualificació del nou membre per a dur a terme les activitats adients quan s'incorpore a la societat adulta. En aquest punt la llengua apareix, de nou, com un element inherent a la condició natural humana, que és essencialment social,³²³ perquè a través de la llengua el grup transmet el món ja construït a

³²² Rousseau ja havia considerat, en el *Discurs sobre l'origen i els fonaments de la desigualtat*, l'exigència mútua de societat i llenguatge o, el que és el mateix, la contemporaneïtat d'ambdós, contra la prioritat que Condillac adjudicava a la societat (Rousseau, 1983: 102): «Hom s'adona que, entre hòmens així acostats i obligats a viure junts, degué formar-se un idioma comú més aviat que no pas entre els qui erraven lliurement pels boscos de la terra ferma. D'aquesta manera, és possible que, després de llurs primers assaigs de navegació, els insulars ens hagen portat l'ús de la paraula; i és, si més no, més versemblant que la societat i les llengües hagen nascut a les illes i s'hagen perfeccionat abans d'ésser conegudes al continent» (Rousseau, 1983: 127).

³²³ Faustino Oncina ha advertit el paral·lelisme entre el cercle irresoluble en què cau Rousseau, quan pensa un home, en la forma de bon salvatge, amb una capacitat de perfeccionament que necessitaria d'un llenguatge que encara no té perquè sols el podrà desenvolupar, posteriorment, en societat (Rousseau, 1983: 98); i aquest altre en què cau Herder, quan hom combina l'eureka del diàleg amb si mateix del primer home parlant, representat per la primera regla, d'una banda, amb la necessitat de l'assistència de la societat en el desplegament del llenguatge, representat per la segona regla, d'altra banda (Oncina, 2010: 98).

partir de l'esforç intergeneracional que facilita l'obtenció del sentit de la realitat. D'aquesta forma hom estalvia la reconstrucció feixuga a què es veuria abocada la nova generació si no disposàs ja de l'edificació prèvia. Amb açò, hom posa les bases per a la millora de l'organització de la realitat i l'augment de la capacitat abstractiva que, al seu torn, va en favor de la capacitat de supervivència del conjunt.

L'educació esdevé, així, el factor clau que traspasa, a la generació següent, el món amb sentit inserit en la llengua materna (*AURS*, A I, 1985: 783-786; *EORL*, 1982: 208-210). L'empenta de la cultura entra amb força en la conformació òntica de tot individu; marca els límits de la llibertat pròpia en proporcionar-ne el camp vital a partir del qual aquell organitzarà les experiències. L'educació és, doncs, l'element clau que permet la permanència d'aquesta mena d'esperit que conforma voluntats des del determinisme relatiu: «Ni un home té l'origen en si mateix pel naixement natural, ni tampoc és autònom en l'ús de les potències espirituals. [...] La raó [*Vernunft*] és un agregat de percepcions i hàbits de la nostra ànima, resultant de l'educació de la nostra espècie que l'educat perfecciona en si mateix d'acord amb motlles aliens i, en definitiva, com un artista aliè» (*IDPG*, A VI, 1989: 336-337; *IDFH*, 1959: 259-260).

El nacionalisme lingüístic apareix en aquest punt en què conflueixen, d'una banda, la determinació construïda conjuntament per mitjà de la creació de sentit inherent a tota llengua en la conformació de la realitat; i, d'altra banda, la comunió empàtica no sols dels descendents amb els progenitors inserida ja per sempre en l'ús que hom en farà de la llengua pròpia d'ara endavant, sinó també la que sorgeix entre els parlants per utilitzar el mateix codi en l'arribada al món; la llengua els agermana, d'una banda, en el punt que comparteixen els mateixos esquemes conceptuals bàsics i, d'altra banda, en el fet que se saben o se senten a si mateixos enllaçats en aquelles emocions primeres que emergien de les experiències originàries:

«Amb la llengua la seua ànima sencera rep, dels progenitors, tot el mode de pensar; aquests li'l transmeten amb gust precisament perquè l'han pensat, sentit, descobert, ells mateixos. [...] Aquelles primeres impressions de la infantesa, aquelles imatges de l'ànima i del cor dels pares, viuran i romandran en ell al llarg de tota l'existència. Amb la paraula tornarà tot el sentiment que llavors, en l'edat primerenca, va inundar-li l'ànima [...].

[...]

»Quan desconixerem les paraules de la infantesa, aquells primers companys de joc en l'aurora de la vida amb què es va formar la nostra ànima sencera? Quan les oblidarem? La nostra llengua materna va ser, simultàniament, el primer món que vam veure, les primeres sensacions que vam sentir, l'activitat i l'alegria que vam gaudir primer» (*AURS*, A I, 1985: 786-787; *EORL*, 1982: 210-211).

Efectivament, una peça cabdal en l'entramat del nacionalisme lingüístic herderià i en la configuració del *Volksgeist* és l'íntima experiència de l'arribada al món a través de la llengua materna. Aquesta circumstància origina una comunitat no sols de sentit sinó també empàtica, si tenim en compte la comunió d'experiències guiades pel mateix rang de significats del mot, per la mateixa perspectiva inserida en els elements lingüístics més amagats, des de la disposició de les estructures sintàctiques fins a les expressions idiomàtiques:

«Aquelles paraules, aquell so, l'expressió d'aquella estremidora romança, etc., ens retornaven a la infantesa, on les sentírem per primera vegada, acompanyats de qui sap quantes connotacions [*Nebenbegriffen*] d'horror, de festa, d'esglai, de por, d'alegria. La paraula sona i, com si es tractés de multitud d'esperits, s'hi alcen totes de sobte amb l'ombrívola majestat des de la tomba de l'ànima i enfosqueixen la idea pura i clara de la paraula, idea que hom només podia entendre sense aquelles connotacions» (*AURS*, A I, 1985: 707; *EORL*, 1982: 142).

La Grècia clàssica exemplifica el nacionalisme lingüístic de què parla Herder, car hi roman el sentit de pertinença a la mateixa nació en la mesura que es manté la consciència de compartir una mateixa llengua, malgrat les divisions polítiques i dialectals. En definitiva, la llengua hi fa mantenir la consciència de ser un mateix poble distint dels altres: «Heus aquí ara els motius particulars de llur divisió i de llurs unificacions des de les èpoques més remotes: llur separació en pobles, en repúbliques, en colònies i, tanmateix, l'esperit comú de tots aquells, el sentiment d'una nació, d'una pàtria, d'una llengua!» (*AEPG*, A IV, 1994: 28; *EUF*, 1983: 55; *OTFI*, 1982: 291).

I és que la impressió del *Volksgeist* en la llengua esdevé a partir de les mateixes experiències de la comunitat i de la manera particular que aquesta té d'entendre's a si mateixa. L'autocomprensió es reflecteix, així, en l'estructura i configuració de la llengua pròpia. Des d'aquest punt de vista, per exemple, s'insereixen en la llengua les diferències que trobem en els sexes o l'oposició entre la unitat i la pluralitat. Tanmateix, la riquesa de l'autocomprensió no es limita a representar els aspectes naturals bàsics, sinó que omple, de continguts socials o culturals de nova planta, la disposició dels elements lingüístics. Apareix, llavors, una major o menor predisposició a la veu passiva o activa i, per tant, una visió distinta del subjecte d'acció, una ordenació de l'estructura sintàctica més o menys marcada, amb la consegüent disposició de la figura i el fons, uns complements circumstancials més o menys complexos, etc. Per això, esdevé clau l'estudi de la llengua per a accedir a la cosmovisió cultural de la nació: «Tot esdevingué humà, personificat com a dona o home [...]. En aquest sentit, la llengua d'aquells vells primitius esdevé un estudi dels laberints de la fantasia i de les passions humanes, així com llur mitologia» (*AURS*, A I, 1985: 738; *EORL*, 1982: 169-170).

7.2.4.2.- La secessió identitària

La tercera llei que Herder descobreix en l'origen del llenguatge afirma el següent: «Com que l'espècie humana sencera no podia continuar sent un ramat, tampoc no podia conservar una única llengua; va començar, així, la formació [*Bildung*] de les diferents llengües nacionals» (AURS, A I, 1985: 791; EORL, 1982: 215). Aquesta tesi sorgeix de la hipòtesi monogenista que en consonància amb la Bíblia pressuposa l'origen d'una primera llengua de què derivarien tota la resta. L'evolució que conduiria a l'aparició dels diferents idiomes té a veure, en part, amb l'ús que hom en fa en el marc peculiar de cada clima, i de cada fesomia grupal. Però s'hi accentua, especialment, quan no es manté el contacte amb els altres grups, si no es produeix l'intercanvi necessari perquè els canvis siguin compartits i transmesos. En aquest cas, les transformacions conduiran irremeiablement a la dialectalització i, amb el pas del temps i l'acumulació de substrats, a la diferenciació lingüística definitiva. Així, veiem que, d'una banda, la modificació contínua causada per la fricció constant amb el clima, amb experiències sempre renovades, provoca de forma fluïda, quasi espontàniament, la transformació lingüística,³²⁴ i aquesta es més abundosa com menor és el grau d'estandardització de la llengua del grup (AURS, A I, 1985: 791-793; EORL, 1982: 215-216).

Tanmateix, els canvis de llengua o, si es vol, l'evolució de llengua a llengua, no sols es produeix per l'adaptació constant al medi o per la forma subjectiva d'interpretar el mot –que, en la vivesa significativa que conté, sempre dona uns suggeriments més que uns altres–, unida a la falta de contacte amb els altres grups. Sinó que es produeix també, i encara majorment, a causa del sentiment de pertinença al grup. El sentit de comunitat tribal o familiar sorgeix a la mínima desavinença com si qualsevol nimietat pogués fer esclatar l'escletxa que separa els

³²⁴ També Rousseau, en l'*Assaig sobre l'origen del llenguatge*, desenvolupa –si més no, una dècada abans, tot i que sense publicar– una idea semblant: «La principal causa que les distingeix [les llengües primitives] és local: prové dels climes on naixen i de la manera en què es formen, i cal remuntar-se a aquesta causa per a concebre la diferència general o característica que s'observa entre les llengües del migdia i les del nord» (Rousseau, 2007: 274). De fet, en el *Discurs sobre l'origen i els fonaments de la desigualtat*, ja incideix en dos aspectes que són coetanis a l'origen del llenguatge i que mantenen una gran importància en Herder: la sociabilitat del llenguatge i la influència del clima en la nació, que es corresponen precisament, i malgrat la distància que intenta posar Herder amb el ginebrí, amb la segona i tercera llei, respectivament, sobre l'origen del llenguatge de l'*Abhandlung* (Oncina, 2010: 100-102): «Els hòmens que havien vagarejat fins llavors pels boscos, en haver pres una estabilitat més fixa, es van apropar lentament, es van reunir en diversos grups i constitueixen per fi a cada contrada una nació particular, unida per costums i caràcters, no per reglaments i lleis, sinó pel mateix gènere de vida i aliments i per la influència comuna del clima» (Rousseau, 1983: 127).

individus units, amb diferents lligams d'empatia grupal, en compartiments estancs. D'aquest mode, la llengua és, també, el mètode amb què hom pot remarcar les diferències amb qui ja no vol tenir un origen comú, o una comunitat empàtica assentada en l'arribada al món amb sentit. En aquest cas, Herder apel·la al mite de la Torre de Babel, en el que esdevé una hipòtesi antropològica més, recolzada en la mitologia bíblica.³²⁵ De forma semblant, havia proposat la hipòtesi monogenista que coincidia amb l'espontaneïtat lingüística a partir d'una única parella, en relació amb el mite d'Adam i Eva. Ara, aprofita l'obra comuna de la Torre de Babel per a explicar que la clau exegetica del mite no es troba en la majestuositat de l'obra, sinó en el poder immens que necessita el sentiment de pertinença grupal per a poder enderrocar l'obra grandiosa, atesa la força que ja de per si hauria de tenir la unió de voluntats universal necessària per a construir-la. L'obra grandiosa és la llengua i el poder immens que l'enderroca el sentiment de pertinença canalitzat per l'odi.³²⁶ És així com es justifica, a través de l'odi que aglutina un grup contra un altre, el fet que grups separats per poca distància hagen desenvolupat llengües distintes. No és necessari que l'espurna que fa encendre el sentiment de pertinença siga gran, qualsevol excusa és prou per a encendre els ànims que hi emergeixen. No es requereix molt de temps per a desunir irremissiblement dialectes que

³²⁵ Trobem de nou l'apel·lació a un mite bíblic per a una explicació antropològica quan s'aproxima als conflictes de civilització que sorgeixen rere els interessos confrontats de dues formes de vida, amb sengles economies oposades i en lluita per un mateix territori. En aquest cas es tracta de la civilització de l'agricultura enfront de la civilització del pasturatge, açò és, Caïn i Abel, respectivament. En la interpretació herderiana, el pasturatge, en tant que és anterior, adopta el paper de la bondat de la innocència que, sense buscar-ho, deslliga la ira dels agricultors. Aquesta ira sorgeix primer quan aquests contrasten l'esforç propi amb el treball més lleuger del pasturatge, segon, quan comparen la dependència climatològica pròpia amb la versatilitat aliena per a sobreposar-se a les inclemències i, sobretot, quan aguanten la despreocupació amb què el pasturatge s'aprofita també dels fruits de la terra, producte del conreu (AEPG, A IV, 1994: 21; EUF, 1983: 47; OTFI, 1982: 284).

³²⁶ Hom pot resseguir en el *Discurs sobre l'origen i els fonaments de la desigualtat*, de Rousseau, el transsumpte de la immensitat de la construcció de l'obra lingüística: «pense hom en l'esforç inconcebible i en el temps infinit que ha degut costar la primera invenció de les llengües»; en un mateix to: «us prego que reflexioneu sobre el temps i els coneixements que han calgut per a trobar els nombres, els mots abstractes, els aorists i tots els temps dels verbs, les partícules, la sintaxi, relacionar les proposicions, els raonaments, i formar tota la lògica del discurs». Fins a tal punt troba inconcebible aquesta tasca que sembla reclamar la possibilitat de l'origen sobrenatural del llenguatge: «Quant a mi, espantat per les dificultats que augmenten i convençut de la impossibilitat quasi demostrada que les llengües hagen pogut nàixer i establir-se per mitjans purament humans, deixe a qui vulga emprendre-la la discussió d'aquest difícil problema». Igualment, hi apareix el transsumpte de l'odi quasi immediatament posterior a l'assentament de la llengua complexa, precedit, però, gràcies a aquest assentament, d'una situació idíl·lica de col·laboració exemplar (Rousseau, 1983: 102, 108, 127-128).

formaven part del mateix sistema lingüístic, sinó tan sols la ferma determinació col·lectiva de fer-ho (AURS, A I, 1985: 798-799; EORL, 1982: 221).

De fet, la vitalitat d'una llengua depèn també de si és capaç d'arribar al fons de la realitat, tot mantenint present l'instant d'encunyació dels mots en la memòria sensible del conjunt. Aquesta vitalitat augmenta com major comunió i consciència de pertinença al grup hi tenen els parlants, la qual cosa ocorre en confrontació a les altres nacions culturals. Açò significa que la configuració d'una llengua distinta de les que l'envolten es fa sempre a la contra, quan hom s'aferma al dialecte i aprofundeix en les particularitats amb determinació de deslligar-se de la comunitat empàtica prèvia; i quan, després d'aconseguir-ho, referma amb determinació la consciència de l'estat de nova encunyació dels mots:

«Hom sol pensar que una família sola, aïllada, tindrà més ocasió de conrear el llenguatge propi si gaudeix de comoditat i de tranquil·litat que si té preocupacions, si està en guerra amb una altra tribu, etc. De cap de les maneres. Com més es torna contra els altres, més intensament es veu impulsada vers si mateixa, més fermament s'assenta en la seua arrel, converteix, així, les gestes dels avantpassats en cançons, en celebracions, en commemoracions eternes, i conserva més pur el pensament de la llengua, més vivament i patriòticament. Com a dialecte dels avantpassats, el desenvolupament [*Fortbildung*] de la llengua prossegueix més vigorosament» (AURS, A I, 1985: 805-806; EORL, 1982: 227-228).

Finalment, aporta Herder la quarta llei en l'assumpte de l'origen del llenguatge: «Així com, d'acord amb tota probabilitat, l'espècie humana constitueix un tot progressiu amb un mateix origen en un gran clan, hom pot dir el mateix de totes les llengües i, amb aquestes, de la cadena sencera de la cultura [*Bildung*]» (AURS, A I, 1985: 799; EORL, 1982: 222). Amb la quarta llei Herder insisteix en la hipòtesi monogenista del llenguatge, que accepta l'espontaneïtat lingüística a partir d'una única parella i la uneix, alhora, a la hipòtesi monogenista de l'espècie. Per defensar açò utilitza fonamentalment dos arguments. Un d'aquests és una mena d'argument cosmològic aplicat a la cadena de tradicions basat en la transmissió educativa intergeneracional. Ha d'haver-hi una primera tradició lingüística de què es derivarien totes les posteriors. Així, igual que no té sentit retrotraure's a una cadena *ad infinitum* de coneixements transmesos perquè deixaria sense explicar l'aparició de la cadena, és necessari inferir un origen de la mateixa en un punt que no depenga ònticament d'un element anterior i que dispose ja de la qualitat en qüestió que defineix l'assumpte, els coneixements amb què transmetre el llenguatge (AURS, A I, 1985: 799-800; EORL, 1982: 222-223). L'altre argument per entroncar les llengües així com tota l'espècie en una primera llengua de què derivarien les altres, igual que en una primera parella o família de què ho

farien la resta, té a veure amb l'argument filològic de les semblances gramaticals. I és que totes les llengües comparteixen les estructures lingüístiques bàsiques, de forma que si l'origen hagués estat un altre, les divergències serien majors en els fonaments i, fins i tot, hauríem de parlar de distints tipus de lògica, atès que llenguatge i pensament van a l'uníson:

«Reste en el terreny del llenguatge. Si els hòmens fossen animals regionals i cadascú hagués trobat els seus de forma totalment independent, i separat dels altres, la llengua hauria d'oferir, sens dubte, unes diferències tal vegada majors que les que puga haver-hi entre els habitants de Saturn i els de la Terra; tanmateix, és evident que entre nosaltres discorre tot sobre una mateixa base. I no sols pel que fa a la forma, sinó a la marxa real de l'esperit humà; car la gramàtica de quasi tots els pobles de la terra està construïda de forma idèntica» (*AURS*, A I, 1985: 803; *EORL*, 1982: 225).

Quant a la cadena del desenvolupament de tota l'espècie, Herder insisteix en el fet que la cadena de tradicions supera l'aïllament cultural per l'intercanvi pràctic, comercial, social, polític, etc. que va transmetent les fites d'uns pobles a altres. Per això mateix, l'espècie va acumulant uns coneixements en forma d'esperit universal compartit, tot i que adaptat a la manera pròpia d'aquella cultura que l'assumeix per mitjà de l'hermenèutica del *Verstehen* i l'*Einfühlung* (*AURS*, A I, 1985: 806; *EORL*, 1982: 228). En l'anàlisi d'aquesta cadena hom no hauria de deixar-se dur, però, per aquella visió que la jutja des del criteri purament instrumental del poder teòric assolit en cada estrat cultural. Aquest judici bandejaria la complexitat immensament major que tenien les cultures inicials en la dotació de sentit a la realitat, perquè no disposaven de tradicions prèvies que les orientassen: «no és el nan que hi ha als muscles del gegant encara més alt que el mateix gegant?» (*AURS*, A I, 1985: 807; *EORL*, 1982: 229).

8.- NACIONALISME CULTURAL

8.1.- EL REFÚS DE L'ESTAT

Hom ha proposat la categoria *nacionalisme en abstracte* per referir la posició de Herder consistent a defensar, des del perspectivisme, un particularisme universalista en què totes les nacions representen un punt de vista cultural igualment irrenunciable (Gellner, 1994: 14). Uns altres prefereixen *panpopulisme* perquè reflecteix millor el fet que Herder es desentén de la defensa d'un nacionalisme polític que duga a l'àmbit polític els drets que suposadament es fonamentarien en la identitat col·lectiva defensada pel nacionalisme cultural (Contreras, 2004: 156). Fins i tot, hom n'ha preferit *nacionalisme generalitzat* (Mayos, 2004: 74) i *culturalisme* (Delannoi, 1993: 36) per a incidir en el caire parapolític de la proposta herderiana. Tanmateix, com que tots coincideixen en el fet que Herder no dóna el salt teòric sobre la propietat col·lectiva, nacional, de la terra, fóra més senzill de parlar-ne de *nacionalisme cultural* (Kohn, 1984: 358):

«Per què hauria cada pàtria d'erigir-se agressivament contra les altres si lliga contínuament els seus membres amb els d'aquelles? És que no té la Terra espai per a tots nosaltres? No pot cada país reposar tranquil·lament junt amb els altres? Els governs poden enganyar-se mútuament, les màquines polítiques poden arremetre's entre si fins que una d'aquestes destrosse l'altra. Però les pàtries no s'escometen, sinó que coexisteixen en pau, i s'ajuden recíprocament com si fossen famílies» (BBH, A VII, 1991: 337-338 –núm. 57–).

I és que mai no es remarca prou el caire exclusivament cultural del nacionalisme herderià, que ha anat sempre acompanyat per una clara resistència a l'administració estatal com a mecanisme que instrumentalitza la relació entre els hòmens.³²⁷ Per això, Berlin va parlar també de *populisme* en Herder (Berlin, 2000: 199). Hom troba, àdhuc, aquest populisme en la concepció del poble com a font originària de saviesa, que des de l'anonimat ha aconseguit desenvolupar un llenguatge natural i, a partir d'aquest, reconstruir una xarxa d'esquemes conceptuals pragmàtics que el permeten d'orientar-se existencialment. De fet, gran part de l'obra de Herder gira entorn del desenterrament de l'origen vivencial emotivointuïtiu que va donar lloc a la impressió de sentit en la paraula. Hom pot dur a la pràctica aquest desenterrament per mitjà de la interpretació poètica de les produccions literàries anònimes que conformen el folklore d'una nació.

³²⁷ Berlin hi insisteix: «el nacionalisme de Herder no va ser mai de tipus polític» (Berlin, 2000: 232).

El nacionalisme cultural de Herder evita l'Estat perquè, com hem tractat en un altre lloc,³²⁸ el veu com un mecanisme que instrumentalitza avariciosament tot el que posseeix, individus i pobles. L'Estat tendeix, espontàniament, a ampliar-ne els dominis per damunt de les llibertats individuals i col·lectives. A més, el centre de l'Estat aspira a eixamplar-se sobre la perifèria i a desnacionalitzar-la o, dit a l'inrevés, l'Estat tracta d'assimilar amb una força centrípeta les altres nacions a la del centre capitalí. La tendència centrípeta a l'aculturació impossibilita l'aproximació al tot de l'existència a través de la continuïtat polièdrica de perspectives. En tant que Herder defensa la nació com una comunitat natural unida culturalment per la cosmovisió inherent a la llengua pròpia, no s'està de menysprear l'Estat plurinacional que dificulta o impedeix la identificació de l'individu amb la nació, en imposar enmig un entramat artificial incapaç de donar-li un sentit identitari profund, eudemònicament beneficiós:

«El ceptre d'un home és molt feble i petit perquè puga reunir parts tan heterogènies; s'aglutinen dins d'una màquina precària que hom anomena màquina estatal, sense vitalitat intrínseca ni simpatia dels components [...] en un conglomerat estatal que no és, en realitat, patriòtic. [...] tals màquines [...] que manquen d'un caràcter nacional no posseeixen vida autèntica» (*IDPG*, A VI, 1989: 370; *IDFH*, 1959: 285).

Hom pot aprehendre de la Història dels Estats plurinacionals l'experiència comuna de la manca d'arrelament sentimental dels ciutadans governats o el doble distanciament respecte de la comunitat natural que implica una administració imperial o colonial. En aquest context, no li resulta estrany a Herder la facilitat amb què els bàrbars van fer trontollar l'Imperi Romà en el segle V: «allí estigué la màquina, allí caigué la màquina i allí les runes colgaren totes les nacions de terra romana» (*AEPG*, A IV, 1994: 32; *EUF*, 1983: 60; *OTFI*, 1982: 295).

També havíem constatat que a Herder li sembla més natural aquell Estat que coincideix culturalment amb la nació (*IDPG*, A VI, 1989: 369; *IDFH*, 1959: 285) o, si més no, l'hi sembla menys antinatural (Barnard, 2003: 9-10). Aquesta valoració, però, no el converteix en nacionalista polític, perquè continua mantenint que la correspondència entre Estat i cultura no redimeix el primer de la inherent inhumanitat que el caracteritza: «El regne d'un poble és una família, una casa ben ordenada; descansa en els propis ciments perquè la mateixa natura va ser qui el va fundar [...]. Un imperi ajuntat a una punta de llança, que abraça cent pobles i cent vint províncies, no és un Estat pròpiament, sinó un monstre» (*IDPG*, A VI, 1989: 477; *IDFH*, 1959: 368).

³²⁸ En els apartats 4.1.1 *Societat natural i Estat artificial* i 4.1.2 *Violència i Estat* de la Part II.

És més, les diferències nacionals basades en la llengua actuen d'escut davant l'abús de poder perquè dificulten el despotisme, l'administració opressora que l'Estat fa dels pobles. En aquest punt, el populisme torna a sorgir a la superfície, tot adoptant-ne ara la forma de la resistència a l'opressió: «la Providència [...] va distribuir els pobles no sols per selves i muntanyes, mars i deserts, rius i climes, sinó també per idiomes, inclinacions i caràcters, amb l'únic fi de posar dificultats a l'obra del despotisme esclavitzant» (*IDPG*, A VI, 1989: 334-335; *IDFH*, 1959: 256).

Hom ha interpretat, malgrat les dificultats per a identificar clarament la llibertat de la nació cultural amb la possessió del propi Estat, que Herder du els pressupòsits de la Il·lustració a les darreres conseqüències, pel que fa a l'expansió dels drets universals, llibertat inclosa, als pobles (Delannoi, 1993: 36). Si més no, el pas d'una concepció a l'altra és relativament estret. Per a aquest punt de vista, els valors morals de la Il·lustració no sols prendran, de Herder ençà, en consideració l'individu, sinó també la nació cultural, la comunitat lingüística. L'àmbit de la cultura passarà a ser, així, un àmbit d'aplicació de drets (Dumont, 1987: 129). L'element conceptual bàsic en aquesta nova confecció serà el de la cultura objectiva, que dota d'un món amb sentit diferencial els parlants d'una llengua.

8.2.- LES NOCIONS DE CULTURA I *VOLKSGEIST*

Joan B. Llinares distingeix, per cert, en el Herder de Bückeberg,³²⁹ que abraça l'*Abhandlung* i *Auch eine Philosophie der Geschichte*, fins a cinc accepcions, almenys, de cultura objectiva: a) com a cadena de tradicions en l'esdevenir històric, açò és, com a cultura universal identificada, fins i tot, amb una mena d'esperit universal que es va reconfigurant a través de les influències mútues en la comunicació entre tradicions i en la forma que cada tradició té d'adaptar als seus valors els esquemes de l'herència universal; b) com a cosmovisió nacional, paradigma propi, horitzó de sentit particular compartit per la comunitat lingüística, amb el benentès que cada cultura nacional pot tenir una mena de comunicació entre tradicions

³²⁹ Acabats els estudis universitaris a Königsberg, entre 1762 i 1764, Herder va obtenir el primer lloc de treball a Riga, on va romandre-hi fins a 1769. Després d'un llarg viatge entre 1769 i 1771 per França, els Països Baixos i Alemanya es va instal·lar a Bückeberg fins a 1776, any en què es va traslladar, definitivament, a Weimar —excepció feta d'un altre llarg viatge, en aquest cas a Itàlia, entre 1788 i 1789—.

particular, des de la reconfiguració constant de l'herència deixada per les generacions anteriors en la pròpia comunitat; c) com a grau de formació, amb els coneixements adquirits i els productes culturals literaris, artístics, científics, religiosos, etc. esdevinguts en la configuració del sentit de la realitat; en tant que la comparació entre cultures no es pot realitzar exclusivament amb una escala que mesure el llistó assolit en el nivell de desenvolupament de raó instrumental, millor seria parlar de grau de complexitat cultural, d'aprofundiment en la imbricació dels mitjans desenvolupats per a la dotació de sentit, que no pas de nivell de desenvolupament; d) com a forma social de relacionar-se amb la natura, açò és, el mètode desenvolupat per al tractament de la mateixa, de forma que hom n'obtinga benefici, com és el cas de l'agricultura; e) com a forma social de relacionar-se amb altres cultures, des de l'egoisme o l'altruisme, des del respecte o la imposició; es tracta d'una valoració crítica que distingeix les cultures proculturals de les anticulturals, tot reconeixent-hi en aquestes darreres un mode de cosmovisió, el sentit del qual remet a un contrasentit quan el judici es realitza des de la coherència amb la necessitat universal de la perspectiva polièdrica (Llinares, 2002: 229-238).

El Herder de Weimar insisteix, en *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, en la concepció de cultura com a tradició que conforma la cosmovisió orientadora, en el que sembla la versió clau de la cultura objectiva: «Mentre l'home romanga en companyia d'hòmens no pot sostraure's a aquesta cultura formativa o deformativa; la tradició [*Tradition*] s'apodera d'ell, l'informa la mentalitat i els membres» (*IDPG*, A VI, 1989: 340; *IDFH*, 1959: 262-263).

Si considerem, encara, la cultura des del punt de vista diacrònic, aquesta esdevé no sols un horitzó present, sinó també una herència rebuda per la interacció de les generacions passades. La cultura, doncs, no es pot reduir a la interacció dels membres actuals, perquè la visió purament sincrònica no es fa càrrec ni de l'herència de les tradicions anteriors dins de la cultura pròpia ni de la influència d'altres tradicions a través de la cadena de cultures. I és que l'ésser humà no sols depèn de la cultura que li dona el món, sinó també de la resta de cultures prèvies que han servit d'humus sobre el qual ha nascut la planta de la pròpia nació, en tant que aquesta ha pogut adaptar per a si allò que venia plasmat en uns altres esquemes conceptuais (*IDPG*, A VI, 1989: 337-338; *IDFH*, 1959: 260-261).

Val a dir, a més, que els conceptes de cultura objectiva i d'esperit nacional [*Volksgeist*] van ser encunyats per Herder inspirant-se en les tesis de Montesquieu de 1748:

«La meua cultura: l'esperit del poble a què pertany i que impregna a la vegada el meu pensament més elevat i els gestos més senzills de la meua existència quotidiana. [...] El

concepte de *Volksgeist*, és a dir, de geni nacional, fa l'aparició en 1774, en el llibre de Herder *Encara una Filosofia de la Història*. En radicalitzar la tesi enunciada per Montesquieu en *L'esprit des lois* –“Diverses coses governen els hòmens: el clima, la religió, les lleis, les màximes del govern, els exemples de les coses passades, els costums i els modals; amb tot açò es forma i resulta un esperit general”–, Herder afirma que totes les nacions de la Terra [...] tenen un mode de ser únic i insubstituïble» (Finkielkraut, 2000: 10).

D'altra banda, en l'*Essai sur l'origine des connoissances humaines* de Condillac, en 1746 i en les *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots* de Maupertuis, en 1752, es desplega la intuïció de l'empremta de l'esperit de la nació en la llengua pròpia, així com a la inversa, i la modificació de tot plegat en la interacció amb el clima, les circumstàncies vitals, naturals, que poleixen l'experiència. De fet, Maupertuis, en les dites *Réflexions*, redueix els fenòmens bàsics de consciència a expressions que refereixen impressions de distint tipus, com ara: a) «hi ha un arbre», b) «veig un arbre», més c) «vaig tornar al mateix lloc i hi havia un arbre» i, encara, d) «cada vegada que hi vaja hi haurà un arbre». La influència de Hume és ben palesa. La novetat, en Maupertuis, rau en el fet que la forma en què les expressions en qüestió representen les dites impressions acabarien influint en el caràcter de la nació.

Fins i tot, Diderot recau en la idea de la influència mútua de les tendències psicològiques de la nació i el caràcter de la llengua pròpia en l'article «*Encyclopédie*», publicat en 1756. Així mateix, Jaucourt, en l'article «*Langage*» insisteix a presentar el llenguatge com un mode de concreció del caràcter, costums i clima dels hòmens (Lifschitz, 2012: 74-75, 90-91). I el mateix Rousseau, en l'*Émile* de 1762, escriu sobre la influència de l'esperit de la llengua pròpia en el caràcter de la nació: «els pensaments adopten el tint dels idiomes, només la raó és comuna, en cada llengua l'esperit té forma particular; diferència que bé podria ser en part la causa o l'efecte dels caràcters nacionals» (Rousseau, 1998: 148). Al final de l'*Essai sur l'origine des langues*, publicat pòstumament en 1781, però escrit cap a la segona meitat dels anys 50 del segle XVIII, ja havia deixat anar, de forma semblant, la intuïció de l'empremta que l'esperit nacional deixaria en la llengua pròpia, de mode que aquesta seria, en bona mesura, el reflex d'aquell; evoca aquesta idea citant un passatge: «“Observar en els fets i mostrar amb exemples fins a quin punt el caràcter, moral i interessos d'un poble influeixen en la llengua pròpia, aportaria matèria per a una bona investigació filosòfica”»³³⁰ (Rousseau, 2007: 308).

³³⁰ «*Remarques sur la gramm. génér. et raison*, pel senyor Duclos, p. 11» (n. de l'a.).

Hom pot parlar en Herder, si més no, de les concepcions d'esperit nacional –*Volksgeist*– següents: a) com a *producte espiritual*, resultat de l'apropiació de l'experiència realitzada pel *contínuum* generacional de membres d'una cultura en interactuar amb el medi que l'envolta i que es reflecteix en les conceptualitzacions lingüístiques, especialment les més intuïtives. Aquesta accepció subratlla la vessant bàsicament passiva del concepte; b) com a *força espiritual* i natural tel·lúrica que impulsa els hòmens, en el camí de l'apropiació de l'experiència, a decantar-se per un sentit més que per uns altres, i que condiciona, sense acabar de determinar del tot, el resultat final de la captació. Ací té més pes l'aspecte actiu des del moment que el concepte refereix un poder que pren autonomia tot just després d'haver estat constituït; c) com a *marc espiritual* que està contínuament influïent en la visió que de les coses tenen els individus d'una cultura, perquè serveix de prisma que marca les possibilitats cromàtiques de la visió, però que es modifica contínuament per mitjà de la interacció dels membres de la nació. L'accepció mostra alhora un caire passiu i actiu, perquè apel·la a un mecanisme que igual que exerceix una ascendència constant en les persones, sempre es deixa influir, al mateix temps, per les aportacions amb què aquestes hi renoven el paradigma.

8.3.- LA BASE FILOSÒFICA

Ben mirat, és amb la teoria de les mònades que pot recolzar millor la categoria del nacionalisme cultural. En el *Sistema nou* de Leibniz trobem frases tan profitoses per a aquest propòsit com ara: «cadascuna d'aquestes substàncies representa exactament, a la manera pròpia i segons un punt de vista determinat, l'univers sencer». O també: «En ser tot esperit com un món a part, autosuficient, independent de tota criatura, implicant l'infinit i expressant l'univers, és per això mateix tan durable, tan subsistent i tan absolut com l'univers mateix de les criatures» (Leibniz, 1981_b: 34 –§ 14–, 36 –§ 16–). Així mateix, en la *Monadologia* hi trobem cites que quadren, a grans trets, amb el pragmatisme constructivista herderià que considera cada cultura com a captació-recreació irrepetible i irrenunciable de la realitat: «hi ha d'altres tants universos diferents, que no són, però, sinó les perspectives d'un de sol, segons els diferents punts de vista de cada mònada». O també: «cada mònada creada representa l'univers sencer» (Leibniz, 1981_a: 121 –§ 57–, 129 –§ 62–).

Una altra analogia amb Leibniz la trobem en l'assimilació de diversitat i perfecció, davant la mort de la riquesa que representa la unificació conceptual, sempre infidel a la realitat. És important, doncs, d'advertir, que la subversió del pensament racionalista s'inspira en el mateix racionalisme, en la mesura que aquest substitueix la unió intrínseca d'unitat i perfecció en favor de la diversitat, la qual cosa dóna via lliure a la sacralització de la diferència. Així, en la *Monadologia* Leibniz escriu que la diversitat de mònades diferents és: «el mitjà per a aconseguir tanta varietat com és possible [...], és a dir, el mitjà per a obtenir tanta perfecció com siga possible» (Leibniz, 1981_a: 123 –§ 58–).³³¹ D'altra banda, Herder pot haver traslladat l'ontologia de Spinoza a l'àmbit de la cultura en la seua concepció de la diversitat, de forma que cada cultura esdevinga cabdal, part irrenunciable de la divinitat, en la mesura que és la *creatura* d'una *creatura* divina, la natura. Cal respectar cada cultura perquè ha sorgit de la necessitat interior guiada per les forces divines naturalitzades que impulsen tot allò en què influeixen a combregar amb la mateixa natura, açò és, amb la *creatura* divina que serveix de medi per al naixement de les creatures històriques, culturals (Mayos, 2004: 76). D'aquí es deriva el perspectivisme polièdric, perquè la divinització de la diversitat i la necessitat de comunió de cada cultura amb la natura configuren la irrenunciabilitat de cada captació, alhora que en garanteixen la validesa.

8.4.- EL CLIMA

En un altre aspecte, a més, Herder subratlla la importància de la influència mútua entre la tradició i el clima en la conformació de la cultura, car, en la interacció de l'una amb l'altre, generen i regeneren un món propi, l'únic que pot abastar l'individu: «Cada nació posseeix un esperit imaginatiu propi i aquest està més arrelat en la mesura que és quelcom peculiar seu, lligat al cel i la terra natal, germinat des de l'estil de vida propi i llegat pels majors i pels avantpassats» (*IDPG*, A VI, 1989: 298; *IDFH*, 1959: 228). El concepte de clima en Herder no es limita al significat actual sinó que abraça el medi geogràfic en el sentit més ple, aquell en què es conforma la cultura en contínua interacció i que, per tant, abraça les condicions vitals

³³¹ La perspectiva herderiana influïda per Leibniz arribarà també a la concepció de Dilthey de l'*autocentralitat* cultural: «Cadascun dels sistemes [culturals] es desenvolupa dins del tot de la realitat historicosocial» (Dilthey, 1949: 59).

amb què se les ha d'haver-hi el grup en l'impuls de conservar l'existència. De fet, hom pot parlar de protoclima com a primera influència cabdal del clima en la tradició; aquesta, després, pot interaccionar de nou amb el clima, ara ja convertit en món, que condiciona la interacció amb la realitat. En aquest sentit, el protoclima i el clima configurarien la tradició amb un major i menor grau d'exigència, respectivament. Ambdós demanen la resolució d'uns problemes perquè la supervivència es faça efectiva. Aquesta resolució es faria sobre els esquemes conceptuals que naixerien de la captació emotivointuïtiva de l'entorn per tal de donar-hi un sentit que en facilités l'orientació. La dita resolució esdevindria també un lligam emocional amb la terra: «els països més àrids i destemperats són els que revelen un lligam més fort amb els nadius. Són, precisament, les molèsties i dificultats superades les que, en modelar el cos i l'ànima des de la infantesa, inculquen en els nadius un amor tan pur a la terra natal» (*IDPG*, A VI, 1989: 263; *IDFH*, 1959: 200).

La relació entre l'horitzó de sentit i el clima d'aquest darrer passatge pot dificultar la interpretació de Herder com un nacionalista exclusivament cultural, des del moment que hom hi podria justificar un nacionalisme polític que tingués com a fonament el fet que la llengua pren la configuració a partir de la terra amb què construeix el món. Resultaria, així, que tot poble necessitaria la terra que ha configurat la tradició cultural pròpia, en la mesura que el desarrelament d'aquesta tradició repercutiria en el desarrelament del propi ser i el condemnaria a la pèrdua de vitalitat cultural. Tanmateix, la insistència de Herder en la llengua com a element clau de la cultura alimenta la preponderància ontològica de l'idioma respecte del medi amb què es configuraria i, per tant, la revelació de la llengua com a element essencial del *Volksgeist*, l'esperit nacional, en comparació amb el paper secundari de la terra (Mayos, 2004: 304).

Un altre factor climàtic és el major o menor aïllament d'un poble respecte dels altres més pròxims, per la determinació del terreny. Tenim de nou un repartiment igualitari de les característiques positives i negatives en el que representaria una valoració típica de Herder, de forma que, a la fi, cap de les dues opcions no és, clarament, millor que l'altra. Així com el poble aïllat mostra una tendència natural a la conservació de la cultura pròpia en cas que en el futur s'hi veja amenaçada, el poble obert a la comunicació constant, però, presenta una major adaptabilitat als canvis, imprescindible també per a la continuïtat de la cultura pròpia en circumstàncies variables (*IDPG*, A VI, 1989: 516; *IDFH*, 1959: 399). Cal advertir, a més, que la diversitat cultural no respon, exclusivament, a la influència de la idiosincràsia climàtica, sinó que, a més –i en consonància amb Leibniz–, hi ha una mena de força interior potencial que empenta a seguir un camí i deixar-ne d'altres en la captació de la realitat, en la creació del

món (Contreras, 2004: 65). Hom pot explicar, d'aquesta manera també, que dos grups separats sense interacció mútua però compartint un medi semblant, puguen desenvolupar cultures distintes, a més de tenir en compte la força de l'odi grupal, que ja hem vist més amunt.

8.5.- LA INVOLUNTARIETAT NACIONAL DE L'INDIVIDU

D'altra banda, el nacionalisme cultural està estretament lligat amb la potència eudemònica del col·lectiu. I és que en la felicitat de cada persona, la capacitat de la cultura per a cohesionar el grup té una importància cabdal. La cultura dota l'individu d'una personalitat singular positivament reconeguda quan augmenta el seu sentiment de pertinença i amb açò, el seu sentit de l'existència: «No hi ha res millor per al benestar d'un poble que la completa cohesió interna» (*IDPG*, A VI, 1989: 651; *IDFH*, 1959: 505). Tot i que per «benestar» hom ha d'entendre la capacitat de perseveració en el temps, el fragment serveix per a posar l'atenció en el comunitarisme, com a solució eticopolítica que segueixca el camí llaurat pel progrés moral. Així, davant la visió de l'individu aïllat, desconnectat empàticament dels congèneres, perquè tan sols combrega racionalment amb la idea d'Humanitat, Herder proposa recuperar l'íntima relació emotiva de l'individu amb el tot, a través de la solució autosuficient que cada cultura dona com a proposta de sentit per al conjunt de l'existència, idea que rebran amb els braços oberts els romàntics (Taylor, 1983: 29).

Però no és, exclusivament, aquesta necessitat fisiològica o psicològica del grup a través de l'amor i l'amistat el que fa que no tinga sentit l'individu aïllat, sinó també la mateixa impossibilitat de concebre un individu amb independència de la cultura de què forma part i que li dona el sentit simbòlic de l'existència. L'individu és una forma més concreta del ser del grup. En canvi, per a Herder, la visió il·lustrada de l'individu en abstracte, com hem dit en un altre lloc,³³² és una autèntica creació conceptual que, a més de no correspondre's amb l'experiència, fomenta el distanciament empàtic entre les persones, de forma que un mateix s'escindeix d'aquella part divina de la natura humana que, constantment, guia cap a l'obtenció de l'ideal d'Humanitat. S'eixampla, així, l'espai en què la raó instrumental es mostra lliure per a encetar l'opressió mecànica del tu cosificat. En oposició amb açò, Herder subratlla el

³³² En els apartats 2.2 *Etnocentrisme i incommensurabilitat* i 6.4.1 *La crítica a la raó crítica* de la Part II.

pes decisiu del poble, de la cultura, de la nació cultural, quan condiciona les decisions dels individus en tant que, d'una banda, fa visible tan sols una part del rang de valors enfront d'aquella altra que difumina; i, d'altra banda, en el rang disponible, i d'acord amb les experiències de les generacions passades, deixa unes preferències en forma d'herència volitiva que influeixen contínuament en les eleccions.

Per això, amb el perill constant de topar amb una paradoxa insalvable, Herder flirteja amb una accepció de cultura objectiva particular dependent de la força tel·lúrica natural i universal. La cultura objectiva s'acaba transformant en tot un esperit col·lectiu que insta els individus a unes accions que, des d'una perspectiva limitada, decideixen, però que vénen marcades pels impulsos i límits axiològics que aquell imposa. Tanmateix, aquestes eleccions responen, a grans trets, a l'orientació constant de l'ideal diví d'Humanitat. L'individu depèn de la cultura, aquesta de la natura i aquesta de Déu: «una *força viva i orgànica*. No sé d'on procedeix, ni quina n'és l'essència. Però que existeix, que és una força viva, que s'assimila parts orgàniques des del caos de la matèria homogènia, això trobe que és innegable» (*IDPG*, A VI, 1989: 271; *IDFH*, 1959: 207).

Per acabar, però no, per últim, menys important, contra la concepció de l'Estat-nació basat en una teoria del contracte entre governants i governats, explícit o tàcit, que possibilita a voluntat el canvi d'Estat, de nació administrativa, Herder proclama la involuntarietat de la nacionalitat, perquè aquesta s'identifica amb el món que la pròpia cultura obre a través, fonamentalment, de la llengua i que acaba configurant onticament l'individu.³³³ La involuntarietat de la nacionalitat no té a veure amb determinacions biològiques, sinó culturals, amb la llengua prenent les regnes de la situació en la interacció de la tradició amb el clima, que fa de medi amb què hom hi dóna sentit al món (Mayos, 2004: 295-296). La llengua pròpia exerceix tal determinació sobre la forma de pensar la realitat, que posa en unes dificultats gairebé insalvables les tres necessitats epistemològiques humanistes, la que exerceix la raó metacrítica en la revelació de la dependència contextual dels mots, la que realitza la intuïció emotiva a través del llenguatge poètic en la recuperació de l'experiència que els hi donà origen, i la que intenten dur a terme el *Verstehen* i l'*Einfühlung* en l'arribada al sentit de l'altre, de l'obra artística o de l'època històrica:

«Atès que un mateix enteniment humà constitueix els conceptes propis, és a dir, els enllaça, separa i indica de mode diferent en llengües distintes; atès que el sentit del símbol canvia amb el

³³³ Fichte recuperarà la conformació que l'individu rep de la tradició a través de la llengua en la manera particular d'entendre la realitat: «més forma la llengua els hòmens que els hòmens la llengua»; igualment: «una llengua que acompanya l'individu fins al més recòndit del pensar i el voler» (Fichte, 2002: 66, 78).

temps, i dóna ara lloc a aquesta connotació [*Nebenbegriffe*], després a aquella altra; finalment, atès que l'absurditat juga especialment amb els conceptes abstractes i generals, es complica aquesta ciència fàcil que determina la possibilitat, els principis i l'amplitud de tots els coneixements *a priori*» (*MKRV*, A VIII, 1998: 326; *MCRP*, 1982: 376-377).

CONCLUSIÓ

1.- IL·LUSTRACIÓ RADICAL O CONTRAIL·LUSTRACIÓ?

Hom pot interpretar les idees de Hamann com a contrail·lustrades si hom posa l'atenció en la importància dedicada a la religió, però també com a radicalment il·lustrades si hom atén, en canvi, la crítica humiana de base contra la construcció espúria del coneixement. En l'anul·lació epistemològica de l'abstracte, la buidor del genèric, Hamann coincideix amb Berkeley, Hume i Nietzsche. La raó necessita de la fe, cosa que no reconeixen els il·lustrats. Sòcrates dirà, almenys, que només sap que no sap res, la qual cosa no condueix a la inacció de l'escepticisme pirrònic, sinó al desenvolupament d'una raó crítica capaç d'esdevenir metacrítica. Sòcrates esdevé, a més, la figura que metaesquemmatitza la raó metacrítica en prendre consciència de la ignorància de la raó crítica sofista. El fet de posar totes les energies a conèixer-se a si mateix simbolitza, igualment, el fet de no quedar-se en la crítica de la raó pura, sinó d'anar més enllà, fins a albirar les darreres dependències que comanden aquesta crítica.

La raó il·lustrada, en canvi, no acaba d'apropriar-se completament de la raó crítica perquè l'atura interessadament tot just el resultat de l'escomesa quadra, en uns primers moments, amb els prejudicis de què partia, tot anul·lant el viatge cap a les conseqüències futures que en tindria l'ús. La raó il·lustrada es comporta de forma hipocrítica. No aplica la crítica als propis fonaments, car deixa no sols sense resposta, sinó sense investigació, la pregunta per l'inici del pensament: «Encara hi resta, doncs, una qüestió fonamental: com fou possible la capacitat de pensar?» (*MPV*, N III, 1951: 286; *MPRP*, 1999: 40). L'apropriació de la intel·ligència universal no es pot realitzar, per tant, sobre la base d'una raó que ignora la lògica del criticisme humià quan s'aplica al seu quefer científic. La raó crítica, quan es mostra de forma apropiadament dialògica, manté en el seu si encara el pneuma que el creador ha comunicat a la creatura en la potència de la lingüisticitat. Aquest tipus de raó crítica que tracten de consolidar Hamann i Herder, és un mode de ser que té més de lingüístic que de racional, si entenem que el dinamisme dialèctic del llenguatge és el que la fonamenta.

La impossibilitat d'una raó instrumental separada de la dialògica que permeta la felicitat i dignitat humanes, així com la incapacitat de la raó instrumental per a fer-se càrrec de la veritat absoluta des del desenvolupament humià de la raó crítica, indica que la continuada confiança en la raó científica per a aproximar-se, cada vegada més, a la realitat és pura fe infundada. La

raó cartesiana, en assentar-se sobre la separació subjecte-objecte es basa, així, en una fe que té conseqüències pràctiques i epistemològiques ben allunyades de la dialèctica. En canvi, l'aparició dels primers resultats de la raó crítica humana tot just després de l'encimbellament de la raó instrumental en la Il·lustració, indica per a Hamann, fins i tot, la intervenció de la Providència, entesa com la predisposició a mantenir viu el diàleg del ser amb el ser. Des d'aquesta perspectiva, doncs, Hamann prefigura una concepció filosòfica que contempla el desenvolupament de la consciència humana com un diàleg de la lògica de la realitat amb si mateixa. I és que la crítica humana pot representar, per al Mag del Nord, la confirmació de l'holisme ontic; açò vol dir: a) que la lògica és una, malgrat que pot ser entesa en la realitat en conjunt i en la realitat humana; b) que la lògica és una en constant interacció amb si mateixa; i c) que és una lògica que no es limita a la pura lògica.

Hamann aprofita aquesta vessant dialògica de la raó crítica per a avisar del perill del nihilisme del que després es dirà la postmodernitat: en quina posició restaria una filosofia que prescindís de la certesa de la salvació, de la necessitat del paradís, de la construcció de la pau en la Terra, de la confiança en la utilitat de la lluita per la justícia? Com seria una existència humana que entràs en el bucle del foment d'una raó instrumental inservible per a la felicitat i dignitat humanes, desenganxada del paternalisme de la raó dialògica? Tindria una memòria, una percepció i una raó vingudes a menys, i una imaginació minvada, engegada per una visió enfosquida més pròpia d'un quefer humà desballestat, que no compta amb el projecte que el deuria alimentar. En aquest aspecte, Hamann es mostra clarament com un il·lustrat radical, des del moment que tracta de salvar no exactament la raó moderna, però sí un dels anhels de la cosmovisió moderna, la possibilitat d'un paradigma que a la vegada siga crític i no caiga en el nihilisme.

Herder, per la seua part, s'adona de la incoherència entre els plantejaments essencialment cristians de la Il·lustració, d'una banda, a nivell moral i l'encimbellament epistemològic que aquella fa de la raó instrumental, d'una altra. Per això tracta de refer la incoherència perduda, a través de dos camins: primer, epistemològicament, en buscar una alternativa al mètode hipoteticodeductiu, mitjançant la proposta del mètode hermenèutic basat en l'*Einfühlung*, i en continuar el camí de la raó metacrítica que funcionaria com a reveladora de l'engany inherent a la conceptualització objectivant de la realitat; i, després, moralment, denunciant la incapacitat de la Il·lustració per a respectar l'individu quan es tracta de considerar els aspectes culturals, els drets lingüístics, els costums jurídics, malgrat el fet que aquest moviment assenta la seua proposta en la sacralització –hereva del cristianisme– de tot individu, el proïsme

universalitzat, com a àmbit i figura mereixedors de respecte. Així, doncs, Herder es mostra també ferm en el propòsit de cohesionar la base paradigmàtica de la Il·lustració.

En definitiva, Hamann i Herder poden considerar-se il·lustrats radicals sempre que entenguem per Il·lustració la cerca de la veritat més profunda a partir de la crítica entorn dels límits de la mateixa raó; i és en aquesta línia com ens hem posicionat. Fóra convenient, per això, de diferenciar entre Il·lustració radical, la de Hume, Hamann i Herder i Il·lustració principal, la dels que segueixen el projecte reformista de la Il·lustració amb la prudència necessària per a no dur la crítica a les darreres conseqüències. Aprofitem, així, els termes utilitzats per Jonathan Israel (2006: 10-11) tot i que ens hi distanciem quant al sentit que aquest autor proposa, en la mesura que identifica com a il·lustrats radicals els intel·lectuals materialistes i ateu. Tanmateix, si entenem per Il·lustració aquell moviment intel·lectual encaminat a encimbellar la ciència com a mètode de coneixement o si atenem el fet que els il·lustrats radicals tornen a obrir la porta a l'emotivitat, la passió, la inspiració, la genialitat, etc., aleshores hom entén que Hamann i Herder hagen passat per contrail·lustrats.

2.- SEMBLANCES I DIFERÈNCIES ENTRE HAMANN I HERDER

Hamann està en la base del desenvolupament del relativisme cultural de Herder, en funció de diversos factors. Un d'aquests és el fet que la revelació, la forma en què Déu desplega la consciència del ser a través de l'home, també es manifesta per mitjà de la tradició oral i, especialment, en els mites. Des d'aquesta perspectiva, hom no pot rebutjar cap de les aproximacions culturals a la contemplació del ser més profund de la realitat; i menystenir aquest aspecte de les cultures és menysprear, al mateix temps, la Humanitat. Igualment, Herder desenvoluparà amb consistència un element que a penes no surt en Hamann i que serà cabdal en el Romanticisme incipient, l'esperit nacional. S'havia traçat tímidament, entorn dels debats que al segle XVIII es produïren sobre l'origen del llenguatge, la idea que en la llengua de cada poble hi havia l'empremta de l'esperit col·lectiu o que, a l'inrevés, la llengua de cada poble determinava la forma d'interpretar la realitat de la nació. Si bé Herder insisteix en aquesta perspectiva amb contundència, la postura de Hamann es limita a considerar les cultures com a cercles donadors de significat, però subjugats a una força exterior, açò és, la mateixa forma de ser que el llenguatge transporta amb si en la comunicació; en la mateixa

activitat del trasllat intergeneracional de la capacitat lingüística, es transmet també la possibilitat del criteri sense el qual aquesta transmissió no hauria reeixit, i açò és comú a totes les llengües. Precisament, en la dilucidació del criteri hom troba la clau de la proposta de Hamann, perquè, en la mesura que forma part del moment fundacional del llenguatge, es manté ocult i resisteix tot intent d'aproximació posterior.

Hamann i Herder coincideixen en l'advertiment de la raó mecànica que s'amaga rere l'universalisme aparentment alliberador de la Il·lustració. Igualment, transiten junts el camí obert per Spinoza quant a la divinització de la creatura, en el que representarà una recuperació dels valors del primer cristianisme. Tanmateix, difereixen en l'acceptació del que podem considerar com a preconfiguració de l'esdevenir de la dialèctica –hegeliana– a través de la Història. Hamann sembla apuntar a una graduació en l'adquisició d'una major consciència de si per part del ser. Tot i que Herder flirteja amb aquest sentit en relació amb l'assumpció polièdrica del mosaic de perspectives a través de la cadena de tradicions al llarg de la Història, no s'està de matisar, d'altra banda, la completud de cada moment del ser, de cada concreció cultural en què la Humanitat s'aproxima a la realitat; d'aquest mode, si més no des del punt de vista eudemònic, creu convenient de subratllar-ne la insubordinació de cada anella de la cadena al quiliasme.

A més, hom no pot aplicar a Herder la lectura dels existenciaris de la lingüisticitat, perquè es desmarca de la falta de concreció amb què Hamann deixa l'assumpte i aposta per parlar-ne de forces orgàniques o genètiques, en tot cas naturals i tel·lúriques, que conduirien la impressió divina cap a l'àmbit de la Història de la Humanitat. És així com s'esdevindria el desplegament d'aquella impressió des de la potència gènica de la natura humana i des de la influència que la mateixa natura, considerada en general, exerciria sobre l'home a través del paper d'ample abast geogràfic que el concepte de clima abasta en Herder.

D'altra banda, la proposta de Hamann és la d'una filosofia revelacionista, però no tant en sentit místic com en el sentit hegelianista de la revelació del ser a través de l'autocomprensió de la consciència. Si Hamann divinitza el llenguatge, en la mesura que disposem de la notícia de Déu indirectament, per mitjà de l'empremta que aquest ens ha deixat en la comunicació, Herder anirà un pas més enllà i divinitzarà cada llengua, en la mesura que les considerarà part insuperable de la veritat amb què hom pot accedir a una mena de revelació coidiomàtica de la realitat. Hamann enceta el camí de la dilucidació dels existenciaris de la lingüisticitat, açò és, d'aquella forma de ser de la realitat que es troba en els marges del llenguatge i que tan sols es pot inferir des de l'aproximació vivencial que atén la potència constituent de la dialèctica. Herder, en canvi, abandonarà l'intent de dilucidació del sublim, que Hamann tan sols transita

des de la distància, per a adoptar una via més discursiva d'apologia del sublim. Tanmateix, Herder compagina aquesta via amb incursions aproximatives a l'inefable per mitjà d'una hermenèutica que tracta de compaginar postures contradictòries, com la que hi ha entorn del progrés històric i la singularitat cultural. Hem intentat resoldre aquesta aparent contradicció amb la clau de volta del pragmatisme constructivista que uneix les peces del seu pensament.

Efectivament, la forma de compaginar l'aposta per la incommensurabilitat, que en ocasions manifesta, i les contínues valoracions historicistes de les cultures que estan més pròximes o allunyades de l'ideal d'Humanitat, és apel·lar al pragmatisme constructivista d'inspiració, en part, rortyana i, en part, orteguiana. D'una banda, hom admet d'antuvi la impossibilitat de superar els prejudicis culturals propis, per molt que hom intente conduir la crítica als límits de la pròpia tradició. D'altra banda, però, hom és capaç de connectar aquests prejudicis amb els de les cultures amb què comparteix tangencialment un espai de comprensió per intentar, així, anar fent excursions vers les lents d'altres paradigmes culturals. I hom realitza aquestes excursions com si tan sols des d'una potència comprensiva capaç d'aglutinar totes les perspectives hi pogués albirar la realitat sencera. Tanmateix, tan sols Déu és capaç d'assumir una potència d'aquest tipus.

I és que en la concreció que Herder efectua dels paràmetres intel·lectuals de Hamann hom troba un major possibilisme, que es veu, per exemple, en la desconfiança en l'obtenció del quiliisme epistemològic per part de la Humanitat. Hamann no perd la fe en el camí de la Humanitat cap a una perfecció moral acompanyada de la presa de consciència de la forma de ser de la realitat a través de la metacrítica. Herder, en canvi, ja accepta d'antuvi la renúncia a la meta, en la mesura que el camí en l'assumpció del conjunt de perspectives amb què confirmar el mosaic de la realitat es redueix a una simple tendència cap a l'augment de saber. Aquesta tendència sempre manté el límit del propi paradigma; i tan sols per a un ésser tan il·limitat com Déu pot esdevenir un mosaic real, capaç de mantenir la presència, en la ment, de cada peça alhora que pren noció del conjunt de la visió. Només en les primeres passes de la raó metacrítica, amb la capacitat per a veure la falta de base dels fonaments propis, com un impuls per a acceptar un nou tipus de saber que no bandegi la necessitat de la fe, hom troba en Herder un petit element a partir del qual mantenir certa esperança en l'avanç de les facultats epistemològiques humanes, de mode que puguin anar assolint *de facto* una perspectiva més pròpiament calidoscòpica.

Hom constata, també, en Herder una major aproximació al realisme que no pas en Hamann. Herder no abandona la pressuposició de l'existència de la realitat prèvia a l'aparició del llenguatge, de mode que el món procedeix de la interacció del medi, en forma de clima,

amb el mode de consciència que pren la força orgànica en l'home. En canvi, en Hamann, el llenguatge és la realitat. Hem vist, fins i tot, que en els plantejaments filosòfics de Herder hi ha una major predisposició, que no pas en els de Hamann, a transformar-se en teories susceptibles d'adoptar una concreció política, no tant subversiva en el sentit que Israel i Mulsow donen a la radicalitat il·lustrada de l'època, però sí, en qualsevol cas, decididament contestatària.

En un altre aspecte diferent, en Herder hi ha una major tendència, que no pas en Hamann, a obrir-se a l'evolucionisme, una teoria que en ple Set-cents començava a formar part dels debats com una possibilitat un tant utòpica al costat del creacionisme. De fet, per un costat Herder intenta adaptar-se al paradigma de la configuració divina de l'home, d'acord amb el relat bíblic, pensant en un ésser humà configurat físicament d'acord amb l'actualitat; el pensa, alhora, amb una capacitat lingüística en potència, disposada per Déu, prometèicament, amb l'objectiu d'omplir el buit que deixava la manca de determinació instintiva. Per un altre costat, en alguns passatges deixa oberta la porta a la configuració de la lingüïsticitat a partir de les formes que, de mode substitutiu o acumulatiu, aniria adoptant la força orgànica en la natura, fins a la confecció de l'home; d'aquesta manera, seria en l'ésser humà on la potència lògica d'aquella força podria prendre concreció amb propietat, en forma de raó i llenguatge.

Igualment, hom troba en Herder una consideració més positiva que en Hamann de les eines de la racionalitat, especialment del paper de la inducció en l'apropiació, per part de la consciència, del món. En Hamann la inducció pren les connotacions negatives que emanen del fet de manifestar el nou estat de consciència de l'etapa postlapsària, que du la creu de la impossibilitat de fer-se càrrec de la profunditat de la vivència. En canvi, hom hi nota en Herder un tractament més descriptiu, que incideix en l'aspecte de constituent de la llibertat que aconsegueix la consciència en omplir de contingut el buit deixat per la indeterminació instintiva amb què es troba en una pretesa i imaginària etapa preconstituent. Hom veu, fins i tot, en la forma amb què Herder entén la constitució de la consciència reflexiva el moment clau en la configuració de la subjectivitat vacil·lant, perquè és per mitjà de la paraula que la subjectivitat es multiplica, a mesura que la consciència eixampla la mirada temporal endarrere i endavant; gràcies a la paraula l'home salta de la seua individualitat exclusiva al món compartit de la tradició, en l'origen del llenguatge.

Quant a la polèmica sobre l'origen del llenguatge ja hem explicat la reacció airada de Hamann contra la proposta de Herder de desentendre's de la necessitat de la transmissió de la tradició zero en el primer parlant, una tradició que als ulls del Mag del Nord ha de provenir per força de Déu. A més, el primer parlant ho és gràcies al fet de desenvolupar

immeritòriament una potència lingüística que també Déu li havia deixat de forma latent en el moment de la Creació. Herder tracta de mantenir un equilibri entre la letargia d'aquesta potència immeritòria, que pren ara la concreció d'una força orgànica disposada a actuar en l'home amb el fi de suplir la mancança d'instints, i la capacitat d'accionament autònom de la mateixa sense cap condescendència lingüística precedent, per mèrit propi, sense el referent, doncs, de l'adreçament lingüístic a imitar. Per a Hamann, a més de l'absurd de dibuixar en l'home un llenguatge privat que només resta a l'abast de Déu, deixaria l'ésser humà sense els condicionants de la dialèctica i, per tant, sense l'essència lingüística a desenvolupar en la Història.

Finalment, és convenient de fer notar que la paradoxa lingüística a què s'enfronten ambdós autors entorn de la necessitat mútua de llenguatge i pensament i les dificultats per a imaginar-ne un sense l'altre en l'origen, podria ser tractada des d'un punt de vista ben diferent. Antoni Defez adverteix que el problema que Rousseau presenta paradoxalment i que Herder considera la «baldufa eterna» (*AURS*, A I, 1985: 726-727; *EORL*, 1982: 159-160) té l'origen en la influència que exerceix l'ideacionisme a l'hora de tractar l'origen del llenguatge. Defensa que caldria evitar el fet de considerar el tema des de la necessitat que hom disposàs, des del principi, d'una capacitat simbòlica ideativa que comptàs amb l'ús d'imatges simbòliques mentals sobre les quals hom recolzàs la representativitat dels mots. Si hom pogués proposar una teoria alternativa en què les primeres comunicacions verbals es realitzassen amb una mena de símbols pragmàtics performatius, construïts a partir d'unes gesticulacions i sons peculiarment arbitraris però associats a contextos d'emocions col·lectives, hom podria desllorigar la dita paradoxa de la necessitat mútua de llenguatge i pensament (Defez, 2003: 188, 192-194).

3.- CONTRA LA TEORIA DEL GERMEN

Hem mostrat un Herder distint del que anomenem la teoria del germen, que veu en ell el pare del nacionalisme que reacciona contra la Il·lustració i que enceta, alhora, una línia de pensament irracionalista que acabarà desembocant en l'holocaust. Ben al contrari, més bé, veiem en Herder un il·lustrat radical que, no des de l'irracionalisme sinó des de la contraracionalitat metacrítica assentada en el gir lingüístic, ataca els fonaments d'una

Il·lustració que considera vinguda a menys, des del moment que ha canviat la possibilitat de transformar en metacrítica aquella raó crítica que la impulsava, per l'afermament de la raó instrumental, a nivell epistemològic; o que no és capaç de ser autènticament fidel a les arrels cristianes d'on extrau els pressupòsits morals. De fet, lluny de les tesis conservadores en política, per exemple, defensa propostes antiestatalistes. Precisament, per a Herder, la seducció que la Il·lustració pateix per la raó instrumental hauria de considerar-se el sòl en què arrelaran les teories de la barbàrie. Herder intueix el perill i el denuncia amb passió de forma constant en les seues obres des de punts de vista rics i variats.

Al nostre parer, cal revisar, doncs, el prisma que tan insistentment havia deixat l'empremta de la teoria del germen en els manuals i mirar de reconèixer en Herder l'intent de sintetitzar diverses teories que han sorgit en defensa dels valors humans individuals i col·lectius, com ara la vessant antiestatalista en favor de l'autonomia de l'ésser humà i la vessant proteccionista del nacionalisme cultural en favor de la conservació de les cultures minoritàries. Trobem que la moral que expandeix els valors universals dels drets humans en la Il·lustració es radicalitza en Herder fins a límits que els il·lustrats no s'atrevien a creuar. Hamann i Herder apliquen la crítica a la raó fins al punt de girar la mirada cap a la influència que en aquesta exerceix el llenguatge i que marcarà, decididament, el pensament contemporani. Més bé, caldria plantejar l'aportació de Hamann i Herder, doncs, com l'aventura teòrica d'uns il·lustrats radicals que pretenen burxar la intel·lectualitat de tots els temps perquè accepte el regust amarg de l'honestedat epistemològica, la importància irrecuperable de la riquesa cultural i la necessitat humana d'assolir la màxima llibertat.

Les raons que maneja la teoria del germen, la tònica que ha romàs de Herder en bona part de les interpretacions, poden tornar-se en contra de la interpretació tradicional del mateix pensament il·lustrat. Si més no, açò és el que es deriva de la crítica a la raó instrumental que Weber i l'Escola de Frankfurt han desenvolupat al llarg del segle XX. La visió pròxima al primer cristianisme de la moral que proposen els nostres autors, connecta amb més profunditat amb els intents il·lustrats per a emancipar l'ésser humà de qualsevol tipus d'esclavatge. També la raó metacrítica l'emancipa amb més rotunditat en alliberar-lo de la manca de consciència epistemològica quan bandeja per falsos els límits que la raó crítica havia marcat. Herder, a més, intenta recuperar la vessant comunitària que els conceptes d'individu i voluntat de la modernitat havien manllevat per compensar, així, el distanciament eudemònic que l'home postil·lustrat pateix.

És necessari, per això, matisar les poques valoracions indecoroses que Herder realitza del poble elegit en les *Idees per a la Filosofia de la Història de la Humanitat* i que cal emmarcar

en el context antisemita europeu del moment històric, amb els seus estereotips o, fins i tot, com apunta Adler, en les pressions socials que comportava el paper de pastor cristià dins del marc històric esmentat (Adler, 1990_b: 398): «Considerem els jueus ací com una planta parasitària que es va apegar a quasi totes les nacions europees, i els va xuplar la saba en major o menor mesura» (*IDPG*, A VI, 1989: 702; *IDFH*, 1959: 540). De mode semblant: «és una planta paràsita que viu sobre els troncs d'altres nacions» (*IDPG*, A VI, 1989: 492; *IDFH*, 1959: 379). Per adoptar la perspectiva correcta, cal tenir en compte també d'altres fragments que difícilment poden quadrar amb la teoria del germen. Així, per exemple, Herder reconeix, malgrat les pressions de l'ambient antisemita, el paper cabdal que en ple obscurantisme medieval dugueren a terme els jueus com a mantenidors de l'alta cultura clàssica: «és innegable que per ells es va conservar la literatura hebrea, i també que en els temps de l'obscurantisme medieval van propagar la ciència, la medicina i la filosofia, que havien après dels àrabs» (*IDPG*, A VI, 1989: 702; *IDFH*, 1959: 540). Així mateix, defensa la convivència pacífica entre totes les cultures europees, inclosa la jueva: «Vindrà una època en què a Europa ningú no preguntarà ja qui és jueu o cristià, perquè també el jueu viurà llavors d'acord amb les lleis europees i contribuirà al bé de la nació. Només una Constitució bàrbara li ho ha pogut impedir fins ara» (*IDPG*, A VI, 1989: 702; *IDFH*, 1959: 540). En definitiva, Herder s'hi decanta per una valoració positiva: «ningú no voldrà negar les grans qualitats d'un poble que fou un ressort tan eficient en mans del destí, les notables predisposicions del qual es mostren tot al llarg de la seua Història. Enginyós, astut i laboriós, sabé conservar-se tothora, fins i tot sota l'extrema opressió d'altres pobles» (*IDPG*, A VI, 1989: 491; *IDFH*, 1959: 378). Es tracta d'una valoració que rubricarà en les *Cartes sobre l'estudi de la teologia*, on trobem que el poble d'Israel: «va ser i és el poble més excel·lent de la Terra, en l'origen i en la pervivència fins al dia d'avui» (*BSTH*, A IX.I, 1994: 252-253 –núm. 12–).

Podem recordar, igualment, l'enorme interès de Hamann per la cultura hebrea, així com l'amistat que va mantenir amb Mendelssohn, malgrat el fet de dissentir-ne radicalment en bona part dels pressupòsits teòrics, especialment els de *Jerusalem*. De fet, en l'obra en què critica el *Jerusalem*, el *Golgotha und Scheblimini*, escriu: «tanmateix, el jueu és encara el primer i autèntic aristòcrata de tot el gènere humà [...]. La durada de la seua legislació és, amb escreix, la prova més forta del poder del seu autor, de la superioritat de les seues Deu Paraules

sobre les Dotze Taules suplicades en grup»³³⁴ (*GOSC*, N III, 1951: 309). També ens ve a la memòria el tractament del poble elegit que Hamann exposa en *Betrachtungen über Newtons Abhandlung von den Weissagungen* (N I, 1949: 319), quan adverteix, d'una banda, que el camí de la descreença a què s'ha apuntat el Segle de les Llums és una forma de matar Crist i, d'altra banda, que en cada persecució d'un jueu hom està seguint Crist mateix o la Humanitat sencera.

Per fi, hem de tenir present que Herder defensa de forma reiterada l'existència d'una única espècie humana en què el factor racial no resulta significativament diferenciador. La insistència de Herder en la identitat profunda de tots els éssers humans impedeix l'etnocentrisme o l'apropiació del terme Humanitat per part d'una cultura per damunt de la resta: «El *prototipus del gènere humà* no es troba, doncs, en una nació d'un racó de la Terra; és el concepte extret de tots els exemplars de la natura humana en ambdós hemisferis» (*BBH*, VII, 1991: 699 –núm. 116–; *HUM*_I, 1954: 67). Així dona títol a un apartat de les seues *Idees*: «PER DIVERSES QUE SIGUEN LES FORMES EN QUÈ EL GÈNERE HUMÀ APAREIX A LA TERRA, EN TOTES PARTS ÉS UNA MATEIXA ESPÈCIE» (*IDPG*, A VI, 1989: 251; *IDFH*, 1959: 191).

La seua visió es basa en la hipòtesi monogenista de l'espècie humana, segons la qual tots els éssers humans haurien provingut d'una mateixa parella. D'aquesta forma, el mite del Gènesi simbolitzaria l'origen monogenista de la Humanitat; d'igual manera que, com hem dit més amunt, el mite de la Torre de Babel es pot interpretar des del monogenisme lingüístic, segons el qual totes les llengües derivarien d'una primera llengua mare de què s'haurien distanciat amb el pas del temps.

Per totes aquestes raons i la resta de qüestions referides al llarg de la investigació insistim en la necessitat d'un canvi de paradigma per a tots dos autors, que no es limite a la superfície, que s'allunye de la inèrcia dels tòpics i que els permeta mantenir un diàleg fructífer amb el nostre temps.

³³⁴ Hamann compara els Deu Manaments amb la llei de les Dotze Taules (*Lex Duodecim Tabularum*), el conjunt de disposicions redactades a mitjan segle V a. C. amb el fi de mitigar les disputes entre patricis i plebeus, considerat el document legislatiu més antic del dret romà.

BIBLIOGRAFIA

PART I: HAMANN

Textos originals:

HAMANN, Johann Georg (1821-1825) *Hamanns Schriften*. Friedrich Roth (ed.), Berlín: Reimer, 7 vols.

– (1949-1956) *Werke*. NADLER, Josef (ed.), Viena: Herder, 6 vols. [N I-VI].

- *Biblische Betrachtungen*, 1758†³³⁵ [BIBE]
- *Brocken*, 1758†
- *Betrachtungen über Newtons Abhandlung von den Weissagungen*, 1758³³⁶ [BUNA]
- *Gedanken über meinen Lebenslauf*, 1758 [GUML]
- *Sokratische Denkwürdigkeiten*, 1759 [SODE]
- *Versuch über eine akademische Frage*, 1762 [VEAF]
- *Vermischte Anmerkungen*, 1762 [VEAN]
- *Die Magie aus Morgenlande*, 1762 [MAGM]
- *Klaggedicht*, 1762
- *Chimärische Einfälle*, 1762 [CHEI]
- *Kleeblatt Hellenistischer Briefe*, 1762 [KHB]
- *Aesthetica in nuce*, 1762 [AENU]
- *Leser und Kunstrichter*, 1763 [LUK]
- *Zwo Recensionen*, 1772 [ZWOR]
- *Des Ritters von Rosenkreuz letzte Willensmeinung*, 1772 [RRLW]
- *Philologische Einfälle und Zweifel*, 1772† [PEZ]
- *Selbstgespräch eines Autors*, 1773 [SGEA]
- *Neue Apologie des Buchstaben h*, 1773 [NABH]
- *Neue Apologie des Buchstaben h von ihm selbst*, 1773 [NABI]
- *Hierophantische Briefe*, 1775 [HIBR]
- *Versuch einer Sibylle über die Ehe*, 1775 [SUDE]

³³⁵ †: Escrits en la data assenyalada, però publicats pòstumament.

³³⁶ Martin Seils ha proposat l'any de 1771 per a la confecció de l'obra, malgrat la classificació de Nadler (Seils, 2012: 246).

- *Zweifel und Einfälle über eine vermischte Nachricht*, 1776 [ZEVN]
- «Über den Styl», 1776 [UDS]
- *Schürze von Feigenblättern*, 1779 [SFB]
- *Konxompax*, 1779
- *Zwei Scherflein zur neusten Deutschen Literatur*, 1780 [NEDEL]
- *Dialoguen die natürliche Religion betreffend von David Hume*, 1780
- *Metakritik über den Purismus der Vernunft*, 1784† [MPV]
- *Golgotha und Scheblimini*, 1784 [GOSC]
- *Entkleidung und Verklärung*, 1786† [EUV]
- «Über das Spinozabüchlein Jacobis», 1787-1788 [USJ]
- (1955-1979) *Briefwechsel*, Ziesemer und Henkel (ed.) Wiesbaden-Frankfurt: Insel Verlag, 7 vols. [ZH I-VII].

Traduccions al castellà:

- BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb [et al.] (1999) *Belleza y verdad: Sobre la estética entre la Ilustración y el Romanticismo*. Vicente Jarque i Catalina Terrasa (trad.). Barcelona: Alba.
- *Aesthetica in Nuce* [ESNU]
- ERHARD, Johann Benjamin [et al.] (1999) *¿Qué es la Ilustración?* Agapito Maestre i José Romagosa (trad.). Madrid: Tecnos.
- *La Metacrítica sobre el purismo de la razón pura* [MPRP]

Traduccions a l'anglès:

- GRIFFITH-DICKSON, Gwen (1995) *Haman's Relational Metacriticism*. Berlin-Nova York: Walter De Gruyter.
- *Socratic Memorabilia*
 - *Aesthetica in Nuce*
 - *Two Reviews*
 - *Dispatch of the Review*
 - *The Knight of the Ross-Cross*
 - *Philological Ideas and Doubts*

- *Essay of a Sybil on Marriage*
- *Metacritique of the Purism of Reason*

HAMANN, Johann Georg (2007_a) *Writings on Philosophy and Language* (Keneth Haynes ed. i trad.) Cambridge: Cambridge University Press.

- *Socratic Memorabilia* [fragment]
- *Essay on an Academic Question*
- *Miscellaneous Notes on Word Order in the French Language*
- *Cloverleaf of Hellenistic Letters*
- *Aesthetica in Nuce*
- *The Last Will and Testament of the Knight of the Rose-Cross*
- *Philological Ideas and Doubts*
- *To the Solomon of Prussia*
- *New Apology of the Letter h*
- *Golgotha and Sheblimini!*
- *Metacritic on the Purism of Reason*
- *Disrobing and Transfiguration: A Flying Letter to Nobody, the Well Known* [fragment]

Monografies:

ALEXANDER, W. M. (1966) *Johann Georg Hamann: Philosophy and Faith*. L'Haia: Martinus Nijhoff.

BAYER, Oswald (1988) *Zeitgenosse im Widerspruch: Johann Georg Hamann als Radikaler Aufklärer*. Munic: Piper Verlag.

– (2002) *Vernunft ist Sprache: Hamanns Metakritik Kants*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

BERLIN, Isaiah (2008) *El Mago del Norte: J.G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*. Madrid: Tecnos.

BETZ, John R. (2012_a) *After Enlightenment: The Post-secular Vision of J. G. Hamann*. Oxford: Wiley-Blackwell.

BUBER, Martin (1998) *Yo y Tú*. Madrid: Caparrós.

EBNER, Ferdinand (1995) *La palabra y las realidades espirituales*. José M^a Garrido (trad.). Madrid: Caparrós.

- FEUERBACH, Ludwig (2013) *La esencia del cristianismo*. José L. Iglesias (trad.), Madrid: Trotta [1841].
- GOESSER ASSAIANTE, Julia (2011) *Body Language: Corporeality, Subjectivity and Language in Johann Georg Hamann*. New York: Peter Lang.
- GRIFITH-DICKSON, Gwen (1995) *Haman's Relational Metacriticism*. Berlín-Nova York: Walter De Gruyter.
- ISRAEL, Jonathan I. (2001) *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press.
- (2006) *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670-1752*. Oxford: Oxford University Press.
- ISRAEL, Jonathan I. i MULSOW, Martin (ed.) (2014) *Radikalaufklärung*. Berlín: Suhrkamp.
- LA METTRIE, Julien Offray de (1983) *L'home màquina*. Barcelona: Laia.
- LIFSCHITZ, Avi (2012) *Language and Enlightenment: The Berlin Debates of the Eighteenth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- MENDELSSOHN, Moses (1983) *Jerusalem or On Religious Power and Judaism*. Allan Arkush (trad.). Hannover-Londres: University Press of New England [1783].
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto (1992) *Crítica de la razón ucrónica*. Madrid: Tecnos.
- (2001) *Immanuel Kant: La utopía moral como emancipación del azar*. Madrid: EDAF.
- ROSENZWEIG, Franz (1994) *El libro del sentido común sano y enfermo*. Alejandro del Río Hermann (trad.), Madrid: Caparrós.
- (2005) *The Star of Redemption*. Barbara E. Galli (trad.), Madison: The University of Wisconsin Press.
- SEOANE, Julio (1998) *La Ilustración heterodoxa: Sade, Mandeville i Hamann*. Madrid: Fundamentos.
- SPARLING, Robert Alan (2011) *Johann Georg Hamann and the Enlightenment Project*. Toronto: University of Toronto Press.

Col·laboracions:

- BAYER, Oswald (2012) «God as Author: On the Theological Foundation of Hamann's Authorial Poetics». A: ANDERSON, Lisa Marie (ed.). *Hamann and the Tradition*. Evanston: Northwestern University Press, p. 163-175.

- BENJAMIN, Walter (1998) «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos». A: *Para una crítica de la violència y otros ensayos*. Roberto Blatt (trad.). Madrid: Taurus, p. 59-74.
- BETZ, John R. (2012_b) «Reading “Sibylline Leaves”: J. G. Hamann in the History of Ideas». A: ANDERSON, Lisa Marie (ed.). *Hamann and the Tradition*. Evanston: Northwestern University Press, p. 5-32.
- CABADA, Manuel (2013) «Introducción a la edición castellana». A: FEUERBACH, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta, p. 9-27.
- CABOT, Mateu (1999) «Introducción». A: BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb [et al.]. *Belleza y verdad: Sobre la estética entre la Ilustración y el Romanticismo*. Vicente Jarque i Catalina Terrasa (trad.). Barcelona: Alba, p. 7-22.
- CANTERLA, Cinta (2012) «Rousseau en la obra de Johann Georg Hamann: el texto *Chimärische Einfälle* a propósito de *Julia o la Nueva Eloísa* y otros comentarios». A: CAMPILLO, Antonio i LÓPEZ HERNÁNDEZ, José (coord.). *III Centenario de la muerte de Jean Jacques Rousseau (1712-2012)*. Murcia: Universidad de Murcia, p. 228-242.
- FERNÁNDEZ-RODRÍGUEZ, José Luis (2001) «Introducción». A: HUME, David. *Dios. Cuadernos de Anuario Filosófico*. Pamplona: Universidad de Navarra, núm. 55, (2001): 7-54.
- FERNÁNDEZ-RODRÍGUEZ, José Luis (1999) «Introducción». A: BERKELEY, George. *Dios. Cuadernos de Anuario Filosófico*, Pamplona: Universidad de Navarra, núm. 79, (1999): 5-46.
- GARRIDO, José M^a (1995) «Presentación del traductor». A: EBNER, Ferdinand. *La paraula y las realidades espirituales*. José M^a Garrido (trad.). Madrid: Caparrós, p. 7-14.
- GARRIDO, Manuel (2004) «Ensayo preliminar». A: HUME, David. *Diàlogos sobre la religión natural*, Madrid: Tecnos, p. 11-61.
- GRAY, Jonathan (2012) «Hamann, Nietzsche, and Wittgenstein on the Language of Philosophers». A: ANDERSON, Lisa Marie (ed.). *Hamann and the Tradition*. Evanston: Northwestern University Press, p. 104-121.
- GRIFFITH-DIKSON, Gwen (2012) «God, I, and Thou: Hamann and the Personalist tradition». A: ANDERSON, Lisa Marie (ed.). *Hamann and the Tradition*. Evanston: Northwestern University Press, p. 55-66.
- HAQUE, Kamaal (2012) «Hamann, Goethe, and the *West-Eastern Divan*». A: ANDERSON, Lisa Marie (ed.). *Hamann and the Tradition*. Evanston: Northwestern University Press, p. 140-148.

- HAYNES, Keneth (2007_b) «Introduction». A: HAMANN, Johann Georg. *Writtings on Philosophy and Language*. Cambridge: Cambridge University Press, p. vii-xxv.
- (2012) «“There is an idol in the Temple of Learning”: Hamann and the History of Philosophy». A: ANDERSON, Lisa Marie (ed.). *Hamann and the Tradition*. Evanston: Northwestern University Press, p. 33-51.
- JOLLEY, Kelly Dean (2012) «Metaeschematizing Socrates: Hamann, Kierkegaard, and Kant on the Value of the Enlightenment». A: ANDERSON, Lisa Marie (ed.). *Hamann and the Tradition*. Evanston: Northwestern University Press, p. 79-92.
- KUEHN, Manfred (2012) «Hamann and Kant on the Good Will». A: ANDERSON, Lisa Marie (ed.). *Hamann and the Tradition*. Evanston: Northwestern University Press, p. 67-78.
- LEACH, Stephen Cole (2012) «Skepticism and Faith in Hamann and Kierkegaard». A: ANDERSON, Lisa Marie (ed.). *Hamann and the Tradition*. Evanston: Northwestern University Press, p. 93-103.
- LLOP, Guillem (2014) «La influència de Hume en Hamann vista des dels *Diàlegs sobre la religió natural*». A: GRIMALTOS, Tobies [et al.] (ed.). *XX Congrés Valencià de Filosofia*. València: Societat de Filosofia del País Valencià, p. 117-130.
- TEREZAKIS, Katie (2012) «Is Theology Possible after Hamann?». A: ANDERSON, Lisa Marie (ed.). *Hamann and the Tradition*. Evanston: Northwestern University Press, p. 182-198.
- SEILS, Martin (2012) «Zur Frage der biographischen Zuordnung des Hamann-Textes “Am Grünen Donnerstag»». A: BEETZ, Manfred i RUDOLPH, Andre (ed.). *Johann, Georg Hamann: Religion und Gesellschaft*. Berlín-Boston: Walter De Gruyter, p. 245-252.
- SEVILLA, Sergio (2010) «Rousseau, el lenguaje y la música». A: FERRER, Anacleto (ed.). *Rousseau: Música y lenguaje*. València: Universitat de València, p. 55-73.
- SMILG, Norberto (2012) «Sobre el origen del lenguaje. Rousseau frente a Herder». A: CAMPILLO, Antonio i LÓPEZ HERNÁNDEZ, José (coord.). *III Centenario de la muerte de Jean Jacques Rousseau (1712-2012)*. Murcia: Universidad de Murcia, p. 428-441.
- VON LÜPKE, Johannes (2012) «Metaphysics and Metacritique: Hamann’s Understanding of the Word of God in the Tradition of Lutheran Theology». A: ANDERSON, Lisa Marie (ed.). *Hamann and the Tradition*. Evanston: Northwestern University Press, p. 176-181.

Articles académics:

- BENÉITEZ, JAVIER (2014) «“In illo tempore”: Los orígenes de la lengua según Condillac, Rousseau y Beauzée». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 31, núm. 1, p. 107-129.
- CANTERLA, Cinta (2008) «La metacrítica de la razón ilustrada en Hamann». *Daímon, Revista de Filosofía*, suplement 2, p. 337-345.
- DEFEZ, Antoni (2003) «Llenguatge i pensament en Rousseau». *Comprendre: Revista catalana de filosofia*, vol. 5, núm. 2, p. 182-195.
- GADAMER, Hans Georg (1996) «Estética y Hermenéutica». *Daimon: Revista de Filosofía*, núm. 12, p. 5-10 [1964].
- GRAUBNER, Hans (1989) «Theological Empiricism: Aspects of Johann Georg Hamann's Reception of Hume». *Hume Studies*, vol. 15, núm. 2 (novembre), p. 377-386.
- HAYNES, Keneth (2002) «*Loquere ut te videam*: Towards the Life of an Apophthegm». *Literary Imagination: The Review of the Association of Literary Scholars and Critics*, vol. IV, part II, p. 266-269.
- IZUZQUIZA, Ignacio (2005) «Johann Georg Hamann o la seducción de un “raro”: razón, analogía y paradoja». *Convivium*, núm. 18, p. 73-108.
- JØRGENSEN, Sven Age (1961) «Hamann, Bacon, and Tradition». *Orbis Litteratum*, vol. 16, (febrer), p. 48-73.
- KINZEL, Till (2006) «Hamann como Sócrates». *La Torre del Rey, Revista de estudios Culturales*, núm. 0, p. 61-64.
- NORTON, Robert E. (2007) «The Myth of the Counter-Enlightenment». *Journal of the History of Ideas*, vol. 68, núm. 4 (octubre), p. 635-658.
- O'FLAHERTY, James C. (1993) «In response to: *The Magus of the North*». *The New York Review of Books*, vol. 40, núm. 19 (novembre).
- SCHOLEM Gershom (1972) *The Name of God and the Linguistic Theory of the Kabbala*. Simon Pleasance (trad.). *Diogenes*, vol. 20, núm. 79 (setembre), p. 59-80.
- SMILG, Norberto (2011) «Ilustración y lenguaje en el pensamiento de J. G. Hamann». *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. 16, p. 365-383.
- SWAIN, Charles W. (1967) «Hamann and the Philosophy of David Hume». *Journal of the History of Philosophy*, vol. 5, núm. 4 (octubre), p. 343-351.
- (1968) «Doubt in Defense of Faith». *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 36, núm. 2, p. 109-117.

- YESCAS, Ma. del Rocío (2011) «La narración de la palabra hermenéutica en la *Aesthetica* in nuce: una rapsodia en prosa cabalística de J. G. Hamann». *Analogía filosófica: revista de filosofía, investigación y difusión*, vol. 25, núm. 2, p. 41-59.
- (2013) «De la epistemología a la filosofía del lenguaje: la *Metakritik* de Hamann». *Analogía filosófica: revista de filosofía, investigación y difusión*, vol. 27, núm. 1, p. 153-168.

Recursos electrònics:

- GRIFITH-DICKSON, Gwen (2013) *Johann Georg Hamann* [en línia]. <plato.stanford.edu/entries/hamann/>. [Consulta: 24 abril 2014].
- LÓPEZ GARCÍA, Ángel «¿Fue el lenguaje una emergencia neuronal?» [en línia]. <www.youtube.com/watch?v=UiAWroDYA70> [Consulta: 07 juliol 2015].

PART II: HERDER

Textos originals:

- HERDER, Johann Gottfried (1883) *Sämmtliche Werke*. SUPHAN, Bernhard (ed.). Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, vols. 8 i 18 [S VIII, S XVIII].
- [1769] *Studien und Entwürfe zur Plastik* [STEP]
 - [1793-1797] *Briefe zur Beförderung der Humanität* [BBHS]
- (1985-2000) *Johann Gottfried Herder: Werke in zehn Bänden*. ARNOLD, Gunter [et al.] (ed.), Frankfurt del Main : Deutscher Klassiker Verlag, 11 vols. [A I-X].
- [1769] *Journal meiner Reise im Jahr 1769*
 - [1767-68] *Über die neuere Deutsche Literatur* [FNDL]
 - [1768] *Über Thomas Abbt's Schriften: der Torso von einem Denkmal an seinem Grabe errichtet* [UTAS]
 - [1772] *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* [AURS]
 - [1773] *Von Deutscher Art und Kunst* [DAK]
 - [1774] *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* [AEPG]

- [1778] *Plastik: Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Traume*
- [1778] *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*
- [1780-1781] *Briefe, das Studium der Theologie betreffend* [BSTH]
- [1784-1791] *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [IDPG]
- [1793-1797] *Briefe zur Beförderung der Humanität* [BBH]
- [1799] *Metakritik zur Kritik der Reinen Vernunft* [MKRV]

Traduccions al català:

HERDER, Johann Gottfried (1983). *Encara una Filosofia de la Història*. Joan Leita (trad.), Barcelona: Laia [EUF].

Traduccions al castellà:

- (1954) *La idea de humanidad*. Catalina Schirber (trad.), Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires [fragments de diverses obres] [HUM₁].
- (1959) *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. José Rovira Armengol (trad.), Buenos Aires: Losada [IDFH].
- (1959) *Poesía y lenguaje*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires [fragments de diverses obres].
- (1982) *Obra selecta*. Pedro Ribas (trad.), Madrid: Alfaguara:
 - *Diario de mi viaje del año 1769*
 - *Ensayo sobre el origen del lenguaje* [EORL]
 - *Extracto de un intercambio de cartas sobre Ossian y las canciones de los pueblos antiguos* [Capítol de *Von Deutscher Art und Kunst*] [CSO]
 - *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad* [OTFI]
 - *Shakespeare* [Capítol de *Von Deutscher Art und Kunst*]
 - *Silvas críticas* [fragment]
 - *Una Metacrítica de la «Crítica de la razón pura»* [fragment] [MCRP]

- (1999) «La idea de humanidad». A: ERHARD, Johann Benjamin [et al.]. *¿Qué es Ilustración?* Agapito Maestre i José Romagosa (trad.), Madrid: Tecnos [fragment de *Briefe zur Beförderung der Humanität*] [HUM₂].
- (2002) *Antropología e Historia*. Virginia López-Domínguez (trad.), Madrid: Universidad Complutense de Madrid [fragment d'*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*].
- (2006) *Escultura: Algunas observaciones sobre la forma y la figura a partir del sueño plástico de Pígmalión*. Vicente Jarque (trad.), València: Universitat de València.

Traduccions a l'anglès:

HERDER, Johann Gottfried (2002) *Philosophical Writings*. Michael N. Forster (ed.), Cambridge: Cambridge University Press:

- *Fragments on recent German Literature*
- *Treatise on the Origin of Language*
- *On Thomas Abbt's Writings* (selecció)
- *On Cognition and Sensation of the Human Soul*
- *On the Change of Taste*
- *This Too a Philosophy of History for the Formation of Humanity*
- *Letters for the Advancement of Humanity* (selecció)

Monografies:

BARNARD, Frederick M. (2003) *Herder on Nationality, Humanity and History*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

BAUR, Ernst (1968) *Herder*. Madrid: Tecnos.

BERLIN, Isaiah (2000) *Vico y Herder: dos estudios en la Historia de las ideas*. Madrid: Cátedra.

CHÁVEZ, Fermín (2004) *Herder, el alemán matrero*. Buenos Aires: Nueva generación.

CLARK, Robert T. (1969) *Herder: his life and thought*. Berkeley: University of California Press.

- CONTRERAS, Francisco J. (2004) *La Filosofía de la Historia de Johann G. Herder*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- ERGANG, Robert R. (1931) *Herder and the Foundations of German Nationalism*. Nova York: Columbia University Press.
- HELLER, Agnes (1930) *Herder y su ideal de humanidad*. Madrid: Ediciones de la Lectura.
- KANT, Immanuel (2009_b) *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Madrid: Cátedra.
- *Recensiones sobre la obra de Herder «Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad»* [1785].
- MARINO, Mario (2008) *Da Gehlen a Herder: Origine del linguaggio e ricezione di Herder nel pensiero antropologico tedesco*. Bolonya: Il Mulino.
- MAURER, Michael (2014) *Johann Gottfried Herder: Leben und Werk*. Köln-Weimar: Böhlau.
- MAYOS, Gonçal (2004) *Ilustración y Romanticismo: Introducción a la polémica entre Kant y Herder*. Barcelona: Herder.
- MEINECKE, Friedrich (1983) *El historicismo y su génesis*. Mèxic: FCE.
- RODRÍGUEZ BARRAZA, Adriana (2008) *Identidad lingüística y nación cultural en J.G. Herder*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- ROUSSEAU, Jean Jacques (1983) «Discurs sobre l'origen i els fonaments de la desigualtat entre els homes». A: *Discursos; Professió de fe*. Barcelona: Laia [1755].

Col·laboracions:

- ADLER, Emil (1990_b) «J. G. Herder und das Judentum». A: MUELLER-VOLLMER, Kurt (ed.). *Contributions from the International Herder Conference* (novembre 5-8, Stanford, California). Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter, p. 382-401.
- AGOGLIA, Rodolfo M. (1948) «El problema del mal en Herder a través de su obra *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*». A: DIVERSOS AUTORS. *Vico y Herder: Ensayos conmemorativos del segundo centenario de la muerte de Vico y del nacimiento de Herder*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, p. 249-272.
- CONTRERAS, Francisco J. (2007) «Johann G. Herder y los orígenes del nacionalismo romántico». A: ANSUÁTEGUI, Francisco J. [et al.] (coord.). *Historia de los derechos fundamentales* (vol. 3, tom 4). Madrid: Dykinson, p. 659-716.

- DELANNOI, Gil (1993) «Naciones e Ilustración, filosofías de la nación antes del nacionalismo: Voltaire y Herder». A: DELANNOI, Gil; TAGUIEFF, Pierre A. *Teorías del nacionalismo*. Barcelona: Paidós, p. 11-36.
- JARQUE, Vicente (2006) «Introducción». A: HERDER, Johann Gottfried. *Escultura: Algunas observaciones sobre la forma y la figura a partir del sueño plástico de Pigmalión*. València: Universitat de València, p. 11-37.
- LLINARES, Joan B. (2002) «El concepto de “cultura” en el joven Herder». A: LLINARES, Joan B.; SÁNCHEZ DURÁ, Nicolás (coord.). *Ensayos de filosofía de la cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva, p. 219-238.
- MAYOS, Gonçal (1991) «Teoría política de Kant y Herder: despotismo ilustrado y legitimidad de la revolución». A: BELLO, Eduardo (coord.). *Filosofía y revolución: estudios sobre la Revolución francesa y su recepción filosófica*. Murcia: Universidad de Murcia, p. 137-156.
- ONCINA, Faustino (2010) «De la competencia política del lenguaje en Rousseau». A: FERRER, Anacleto (ed.). *Rousseau: Música y lenguaje*. València: Universitat de València, p. 93-119.
- RIBAS, Pedro (1982_b) «Introducción». A: HERDER, Johann Gottfried. *Obra selecta*. Madrid: Alfaguara, p. xi-xlvi.
- ROUCHÉ, Max (1943) «Introduction». A: HERDER, Johann Gottfried. *Une autre Philosophie de l'Histoire*. París: Aubier, p. 7-111.
- SCHMIDT-BIGGEMAN, Wilhelm (1996) «Elemente von Herders Nationenkonzept». A: OTTO, Regine (ed.). *Nationen und Kulturen*, Würzburg: Königshausen & Neumann, p. 27-34.
- TAYLOR, Charles (1997) «La importancia de Herder». A: *Argumentos filosóficos: Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Paidós: Barcelona, p. 115-141.

Articles acadèmics:

- CATANZARO, Gisela (2010) «Derroteros de la Filosofía de la Historia de Herder a Hegel». *Documentos de Trabajo* (Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales, núm. 53, p. 1-70).
- CONTRERAS, Francisco J. (2003) «Las raíces del *Verstehen* en Vico y Herder». *Cuadernos sobre Vico*, núm. 15-16, p. 255-270.

- (2003) «Los conceptos de progreso: de San Agustín a Herder». *Anales de la càtedra Francisco Suárez* (núm. 37, p. 239-270).
- (2003) «Los orígenes del historicismo: *También una filosofía de la historia*, de Johann G. Herder». *Estudios filosóficos*, vol. 52, núm. 149, p. 107-129.
- EIDSON, John R. (2004) «From Herder to Heidegger: Three recent works on the German connection in Anthropology». *American anthropologist*, núm. 2, p. 386-388.
- KRUMPEL, Heinz (2004) «Acerca de la importancia intercultural de Herder». *Humbolt in Netz (HiN)*, *Revista Internacional de Estudios Humboldtianos*, vol. 5, núm. 8, p. 29-36,
- LLOP, Guillem (2011) «L'Assaig sobre l'origen del llenguatge de J. G. Herder». *Quaderns de Filosofia i Ciència*, núm. 41, p. 49-64.
- PALTI, Elías J. (1997) «La metáfora de la vida. Herder, su filosofía de la historia y la historia de un desencuentro». *Diánoia*, núm. 43, p. 95-124.
- RODRÍGUEZ BARRAZA, Adriana (2008) «La búsqueda romántica de la identidad: Macpherson y Herder». *Thémata: Revista de filosofía*, núm. 40, , p. 225-233.
- (2008) «Percepción y lenguaje: Herder o la vanguardia de la hermenéutica». *Contrastes*, núm. 13, p. 61-78.
- SAPIR, Edward (1990) «Herder's *Ursprung der Sprache*». A: *The collected works of Edward Sapir* (vol. 1). Berlin: Mouton de Gruyter [publicat originalment a *Modern Philology*, 1907, núm 5, p. 109-142.

Recursos electrònics:

- FORSTER, Michael N. (2007) *Johann Gottfried von Herder* [en línia]. <plato.stanford.edu/entries/herder>. [Consulta: 8 gener 2011].

PARTS I i II

Fonts comunes i complementàries:

- BERLIN, Isaiah (1983) «Prefacio». A: Schenk, H. G. *El espíritu de los románticos europeos. Ensayo sobre historia de la cultura*. Mèxic: FCE.

- (1995) *El fuste torcido de la Humanidad: Capítulos de Historia de las ideas*. Barcelona: Península.
- (2015) *Las raíces del Romanticismo*. Madrid: Taurus.
- BUENO, Gustavo (1997) *El mito de la cultura: Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*. Barcelona: Prensa Ibérica.
- CASSIRER, Ernst (1978) *Kant, vida y doctrina*. Mèxic: FCE.
- DÍAZ-URMENETA, Juan B. (1997) «Isaiah Berlin, la Ilustración y el fenómeno romántico». *Pròleg de Berlin, I. El Mago del Norte: J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*. Madrid: Tecnos, p. 9-33.
- DUMONT, Louis (1987) *Ensayos sobre el individualismo: Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Madrid: Alianza.
- ECO, Umberto (1994). *La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea*. Barcelona: Crítica.
- FINKIELKRAUT, Alain (2000) *La derrota del pensamiento*. Barcelona: Anagrama.
- GELLNER, Ernest (1994) *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza.
- HROCH, Miroslav (2001) *La naturalesa de la nació*. Catarroja: Afers.
- KANT, Immanuel (1995) *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara [1781, 1787].
- KOHN, Hans (1984) *Historia del nacionalismo*, Madrid-Mèxic: FCE.
- KEDOURIE, Elie (1988) *Nacionalismo*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- LAFONT, Cristina (1993) *La razón como lenguaje: una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana*. Madrid: Visor.
- MAYOS, Gonçal (1991) «Sospita de la identitat de consciència històrica i consciència lingüística». A: DIVERSOS AUTORS. *Joves pensadors catalans*. Barcelona: Columna, p. 51-58.
- SIMMEL, Georg (2007) «De la esencia del comprender histórico». A: *De la esencia de la cultura*. Buenos Aires: Prometeo, p. 181-204.
- TAYLOR, Charles (1983). *Hegel y la sociedad moderna*. Mèxic: FCE.
- VILLACAÑAS, José Luis (1994) *La quiebra de la razón ilustrada*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.
- VILLACAÑAS, José Luis; ONCINA, Faustino (1997) *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

Bibliografia general:

- (2005) «Antic Testament». A: *La Bíblia*. Barcelona: Editorial Claret.
- (2005) «Nou Testament». A: *La Bíblia*. Barcelona: Editorial Claret.
- AGUSTÍ D'HIPONA (2011) *Confesiones*. Madrid: Alianza [ca. 398].
- ARENDT, Hannah (2012) *Eichmann en Jerusalem*. Madrid: Lumen [1963].
- ARISTÒTIL (1999) *Poética de Aristóteles*. Valentín García Yebra (trad.). Madrid, Gredos [ca. 330 a. C.].
- AUSTIN, John L. (1988) *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós [1962].
- BERKELEY, George (1874) *A Treatise Concerning the Principles of Human Understanding*. Charles P. Krauth (ed.). Philadelphia: J. P. Lippincott & Co [1710].
- (1990) *Diálogos entre Hylas i Filonús*. Madrid: Alianza [1713].
- (1992) *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Madrid: Alianza [1710].
- (1999_a) «Alcifrón o el filósofo minucioso». A: *Dios. Cuadernos de Anuario Filosófico*, Fernández-Rodríguez, J. L. (trad.), Pamplona: Universidad de Navarra, núm. 79, 106-146 [1732].
- (1999_b) «Comentarios filosóficos». A: *Dios. Cuadernos de Anuario Filosófico*, Fernández Rodríguez, J. L. (trad.), Pamplona: Universidad de Navarra, núm. 79, 47-53 [1707-08].
- CHOMSKY, Noam (1971). *Estructuras sintácticas*. Madrid: Aguilar [1957]
- DERRIDA, Jacques (1989) *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos [1967].
- DESCARTES, R. (2006) “Discurs del mètode”. A: DIVERSOS AUTORS. *Atena: Lectures de Filosofia*. Barcelona: La Magrana [1637].
- DILTHEY, Wilhelm (1949) *Introducción a las ciencias del espíritu*. Mèxic-Buenos Aires: FCE [1883].
- FEUERBACH, Ludwig A. (2007) *Escritos en torno a «La esencia del cristianismo»*. Madrid: Tecnos.
- FICHTE, J. G. (1996) *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua*. Madrid: Tecnos [1795].
- (2002) *Discursos a la nación alemana*. Madrid: Tecnos [1807-08].
- FOUCAULT, Michel (2004) *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Buenos Aires: Paidós.
- (2009) *El gobierno de sí y de los otros*. Mèxic: FCE [Curs al Collège de France 1982-1983].
- GADAMER, Hans Georg (1977) *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme [1960].
- HEGEL, Georg W. F. (2007) *Fenomenología del espíritu*. Mèxic: FCE [1806-1807].
- HEIDEGGER, Martin (1987) *De camino al habla*. Barcelona: Serbal-Guitard.

- (2007) *El ser y el tiempo*. Mèxic: FCE [1927].
- HORKHEIMER, Max (2000) «El anhelo de lo totalmente Otro». A: *Anhelo de justicia: teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta, p. 165-183 [1970].
- (2002) *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta [1967].
- (2003) *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós [1937].
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. (2009). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta [1947].
- HUMBOLDT, Wilhelm von (1990) *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Barcelona: Anthropos [1836 †].
- (2009) *Los límites de la acción del Estado*. Madrid: Tecnos [1851 †]
- HUME, David (1966) *Essays: moral, political and literary*. Oxford: Oxford University Press [1741-42].
- (1997) *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza [1748].
- (2001) *Dios*. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Pamplona: Universidad de Navarra, núm. 55, p. 55-130.
- (2004) *Diálogos sobre la religión natural*. Madrid: Tecnos [1779].
- (2005) *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos [1739-40].
- (2006_a) *Extracte del Tractat de la naturalesa humana*. Barcelona: La Magrana, [1740].
- (2006_b) *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Alianza [1751].
- HUSSERL, Edmund (1962) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Mèxic-Buenos Aires: FCE [1913].
- JACOBI, Friedrich Heinrich (1994_a) «Concerning the Doctrine of Spinoza in Letters to Herr Moses Mendelssohn». A: *The main Philosophical Writings and the Novel* Allwill. George di Giovanni (trad.). Montreal-Kingston: McGill-Queen's University Press, p. 173-251, 591-605 [1785].
- (1994_b) «David Hume on Faith, or Idealism and Realism, a Dialogue». A: *The main Philosophical Writings and the Novel* Allwill. George di Giovanni (trad.). Montreal-Kingston: McGill-Queen's University Press, p. 253-338, 605-617 [1787].
- KANT, Immanuel (1991) *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza [1798].
- (1994) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe [1785].
- (2009_a) *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Madrid: Cátedra.
 - ¿Qué es Ilustración? [1784].
 - Ideas para una historia universal en clave cosmopolita [1784].

- *Probable inicio de la historia humana* [1786].
 - *En torno al tópico «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve en la práctica»* [1793].
 - *Sobre la paz perpetua* [1795].
 - *Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía* [1797].
 - *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* [1798].
- LAKOFF, George; JOHNSON, Mark (2007) *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Càtedra [1980].
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1981_a) *Monadología*. Oviedo: Pentalfa [1714].
- (1981_b) *Sistema nuevo de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias*. Buenos Aires: Aguilar [1695].
- LÓPEZ ARANGUREN, José Luis (1990). *Ética*. Madrid: Alianza [1958].
- LORENZ, Konrad (1995). *La otra cara del espejo*. Barcelona: Plaza & Janés [1973].
- MARX, Karl (2001) *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza [1844].
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (1974) *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo [1844-46].
- MILL, John Stuart (2002). *El utilitarismo*. Madrid: Alianza [1863].
- NIETZSCHE, Friedrich W. (1999) *Sobre veritat i mentida en sentit extramoral*. Joan B. Llinares (trad.). València: Diàlogo [1873].
- (2006) «La genealogia de la moral». A: PLATÓ [et al.]. *Atena: Lectures de Filosofia*, Barcelona: RBA [1887].
- (2009). *El anticristo. Cómo se filosofa a martillazos*. Madrid: Edaf [1888].
- (2013) *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, Berlín: Contumax [1889].
- ORTEGA Y GASSET, José (2002) *El tema de nuestro tiempo: Prólogo para alemanes*. Madrid: Tecnos [1923].
- (2004) *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Biblioteca Nueva [1914].
- PLATÓ (1988) *Diálogos IV: República*. Madrid: Gredos [ca. 370 a. C.].
- (2002) *Cratilo o Del lenguaje*. Atilano Domínguez (ed.), Madrid: Trotta [ca. 360 a. C.].
- ROUSSEAU, Jean Jacques (1992) *El contrato social*. Madrid: Espasa Calpe [1762].
- (1998) *Emilio, o De la educación*. Madrid: Alianza [1762].
- (2007) «Ensayo sobre el origen de las lenguas». A: *Escritos sobre música*. Anacleto FERRER i Manuel HAMMERLINCK (trad.). València: Universitat de València.
- RORTY, Richard (1996) *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós [1991].

- SAPIR, Edward (1990) «Conceptual categories in primitive languages». A: *The collected works of Edward Sapir* (vol. 1). Berlin: Mouton de Gruyter [publicat originalment a *Science*, 1931, núm. 74, p. 578].
- SAUSSURE, Ferdinand (1991) *Curso de lingüística general*. Madrid: Akal [1916 †].
- SCHILLER, Friedrich (1860) «Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen». A: *Schillers sämtliche Werke in zwölf Bänden*. Stuttgart: J. G. Cotta'scher Verlag, vol. 12 [1795].
- SCHOPENHAUER, Arthur (2003) *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Trotta [1819].
- SPINOZA, Baruch (1988) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza [1677 †].
- (2003) *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza [1670].
- WEBER, Max (2007) *Sociología del poder: Los tipos de dominación*. Madrid: Alianza. [publicat dins d'*Economía y sociedad*, 1922 †].
- (2007) “La política como vocación”. A: *El político y el científico*. Madrid: Alianza [1919].
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2008) *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica [1953 †].

